

Émile Benveniste

*Vocabularul instituțiilor
indo-europene*

Colecția studii și eseuri



Tehnoredactare: Paulina Ivănuș
Concepția grafică a copertei: Henry Mavrodin
Coperta: Ionuț Ardeleanu-Paici

© Dan Slușanschi și Editura Paideia, 2005
701341 București, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 316.82.08; 316.82.10
fax: (00401) 316.82.21
e-mail: paideia@b.astral.ro
www.paideia.ro

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a
României**

BENVENISTE, ÉMILE

Vocabularul instituțiilor indo-europene/ Émile

Benveniste; trad. din lb. fr. de Dan Slușanschi -
București : Paideia 2005

Bibliogr.

ISBN 973-9368-63-8

ISBN 978-973-596-435-1

Slușanschi, Dan (trad.)

811.1/.2'373

Émile Benveniste

***Vocabularul instituțiilor
indo-europene***

VI. RELIGIA

Traducere din limba franceză,
note suplimentare
și Postfață de **DAN SLUȘANSCHI**

Paideia

Cartea a VI-a
Religia

Capitolul I

Sacrul

Sumar – Studiul desemnării ‘sacrului’ ne pune dinaintea unei situații lingvistice originale: pe de o parte, lipsa unui termen IE comun specific, iar pe de alta, dubla desemnare a domeniului, în destule limbi vechi (grupul IR, latină, greacă). Ancheta noastră, elucidând conotațiile termenilor istorici, țintește să precizeze structura unei noțiuni a cărei exprimare pare a cere nu unul, ci două semne.

Studiul fiecăruia dintre aceste cupluri atestate – av. *spənta*: *yaozdada* (cf. și got. *hails*: *weihs*); lat, *sacer*: *sanctus*; gr. ἱερός: ὄγιος – ne face să presupunem, pentru timpurile preistorice, o noțiune cu dublă față: una pozitivă, ‘ceea ce este încărcat cu prezența divină’, și una negativă, ‘ceea ce este interzis atingerii oamenilor’.

Grecescul ὄσιος nu intră în cadrul desemnării ‘sacrului’; valoarea lui este determinată de o dublă opoziție: cea cu ἱερός și cea cu δίκσιος, [ea fiind] ‘ceea ce le este îngăduit oamenilor de către zei’.

Capitolele care urmează sunt consacrate studiului aparte al vocabularului religios IE – cel puțin celui al noțiunilor sale

fundamentale. Vom reîntîlni aici aceleași dificultăți de metodă pe care le-am înfruntat și în legătură cu celelalte instituții. Se pune problema să ajungem, în cadrul lexicului, la o realitate de dată IE. Într-adevăr, dacă ne-am limita la examinarea părții din vocabular care poate fi definită complet și imediat, prin corespondențe regulate, ne-am vedea condamnați să vedem dizolvîndu-ni-se însuși obiectul cercetării.

Ceea ce ne îngăduie gramatica comparată să atingem se află deja expus într-o lucrare a lui A. Meillet¹. El ne arată că nu putem ajunge de-a dreptul la concepțiile IE privitoare la religie, dat fiind că din comparație nu dobîndim decît termeni generici, în vreme ce studierea realităților ne învață că fiecare populație avea propriile sale credințe și forme de cult aparte.

Gramatica comparată, prin însăși metoda ei proprie, ne îndeamnă să eliminăm dezvoltările particulare, pentru a putea restitui fondul IE comun. Dar acest demers nu lasă să subziste decît un mic număr de termeni IE: n-am mai avea, astfel, nici un termen comun care să desemneze nici ‘religia’ însăși, nici ‘cultul’, nici ‘preotul’, nici măcar vreunul dintre zeii văzuți ca persoane. Nu ne-ar mai rămîne astfel, în total, din perioada comunității, decît noțiunea însăși de ‘zeu’. Aceasta este bine atestată, sub forma **deiwos*, al cărei sens propriu este cel de „luminos” și „ceresc”; în această calitate, ‘zeitatea’ se opune ‘umanului’, care este „pămîntean” (acesta fiind înțelesul [primar] al lat. *homo*)².

¹ *Linguistique historique et linguistique générale*, I, Paris, 1921, 323 și urm.

² [M. Lejeune (1969, 451) regreta faptul că nu ni se spune aici „nimic, de altfel, despre formele de exprimare ale importantei noțiuni de ‘zeu’, mai ales despre posibilele raporturi noționale dintre ‘divinitate’ și ‘bogăția (oferită de zei)’: lat. *diuus* / *diues*, avest. *baga-* și v. sl. *bogŭ*, „zeu” / skr. *bhāga-*, „(zeul) dătător de bunuri”.]

Putem totuși să aflăm mai multe despre vocabularul religios IE, chiar și fără să-l căutăm numai în corespondențele verificate pentru ansamblul limbilor [din acest grup]. Vom încerca, așadar, să analizăm termenii esențiali din vocabularul religios, chiar și când valoarea religioasă a cuvintelor luate în considerare nu apare decât într-o limbă, cu condiția ca ele să fie susceptibile de o interpretare etimologică viabilă.

AVESTICA – *spanta*: *yaozdāta*

Vom constata, astfel, că valoarea religioasă a unui termen nu este perceptibilă, adesea, decât într-o singură limbă. Atunci este interesant să cercetăm în ce măsură ea este o supraviețuire și în ce măsură este o nouă dezvoltare; interesul acestei cercetări rezidă tocmai într-o atare diferențiere și dialectică a valorilor.

Are tot rostul să pornim, mai întâi, de la această primă noțiune, atât de însemnată, a **sacrului**, în raport cu care se orînduiesc apoi atîtea alte concepte și atîția termeni religioși. Noțiunea ‘sacrului este reprezentată printr-un vocabular destul de bogat și de diferențiat, în funcție de limbi. Sunt rare acelea care prezintă un termen comun – dar cînd ne este dată această șansă, ea trebuie cît mai bine folosită, spre a preciza cît mai bine semnificația termenului dat. Or, avem în față un termen deosebit de semnificativ, pe care îl întîlnim într-un întreg mănunchi de limbi învecinate: în grupul slav, în cel baltic și în cel iranice: este cuvîntul pe care-l reprezintă v. sl. *svetŭ* (rus. *svjatŏj*), lit. *šventas*, avest. *spanta*.

Această corespondență definește un adjectiv care și-a păstrat foarte puternica valoare religioasă în credințe de caracter cu totul diferit: în slavă și în baltică, el aparține [deja]

vocabularului creștin, fiind echivalent cu lat. *sanctus*, „sfânt”; în iranică, sub forma sa avestică, el este, în credințele mazdaiste, cel mai bun echivalent a ceea ce noi numim „sacru”.

Acest termen are, în fiecare dintre limbi, un număr de legături etimologice fie cu alte supraviețuiri, fie cu unele derivate secundare. În baltică, lit. *šventas* formează un grup cu v. prus. *swints* și cu let. *svēts*, care, având aceeași formă și același uz, nu adaugă nimic în plus³. Dar, în iranică, *spənta-* se află legat de un ansamblu considerabil de termeni aparte. Din punct de vedere formal, *spənta-* este un adjectiv verbal în *-ta-*, clădit pe un radical *spen-* pe care îl regăsim în formele de comparativ *spən-yah-* și de superlativ *spən-išta-*; după regula veche, comparativul și superlativul sunt create pornind nu de la tema ‘pozitivului’, ci de la radical. Aceeași rădăcină, [dar sub forma] *span-*, furnizează un substantiv neutru *spān-ah-/span-ah-*⁴, „calitatea de *spənta-*”; iar de la substantivul acesta [vine] adjectivul derivat *spanah-vant-*, [„plin de *spanah-* = sfânt”].

Adjectivul *spənta-*, tradus îndeobște prin lat. *sanctus*⁵, are o însemnătate fundamentală în vocabularul religios din *Avesta*. Laolaltă cu un alt adjectiv, *amərəta-* (> *aməša-*), „nemuritor”, el alcătuiește numele de *Aməša-spənta-*, dat grupului celor șapte divinități care conduc viața materială și morală a omului și care – deși poartă nume abstracte – s-au

³ [Reamintim faptul că lituaniana este, astăzi, cea mai arhaică dintre limbile baltice, formele ei echivalând adesea, ca și în cazul dat, cu cele proto-baltice.]

⁴ [Gradul lung este mai bine atestat, cf. Chr. Bartholomae, AW, 1904, 1612 și 1618, care redă sensul prin lat. *sanctitas*: greu de spus dacă este o lungire secundară, sau reflexul mai vechi al alternanței IE *-e/o-*.]

⁵ [De ex., Chr. Bartholomae, *op. cit.*, 1619.]

întrupat de timpuriu, fiecare, într-un element: ‘apa’, ‘glia’, ‘plantele’, ‘metalele’ etc. Fiecare dintre ele este, deopotrivă, simbolul unei virtuți, dar și divinitatea ocrotitoare a unuia dintre elementele constitutive ale lumii. Ele sunt orînduite în jurul zeului suprem *Ahura-Mazda* și sunt mereu invocate atît în imnurile numite *Gāθās* – care alcătuiesc moștenirea propovăduirii lui *Zaraθuštra* – cît și în textele mitologice și epice strînse în culegerea de *Yašts* din *Avesta*. Numele lor colectiv, *Aməša-spənta*- poate fi redat prin „Sfintele Nemuritoare”.

În plus, *spənta*- este folosit adesea pentru a specifica noțiunile cele mai importante ale universului religios. El apare alături de *manθra*-, „cuvîntul eficient”; de *mainyu*-, „duhul (divin)”; de *xratu*-, „puterea gîndului, vigoarea spiritului”; de *gāθā*-, „cînt, imn”; dar și de numele unor ființe, fiind epitetul zeului băuturii *haoma*- (ved. *soma*-), sau de acela al unui animal deosebit de important în cosmologie – al „vitei”: *gao-spənta*-. A ajuns să facă parte chiar și din numele lui *Aramaiti*-, divinitatea Gliiei: *Spənta-ārmaiti* a dat în iranica medie *Spandarmat*, cu ambele elemente strîns legate între ele: numele ei nu mai era simțit ca un compus.

În vocabularul armenei, îmbogățit din plin cu împrumuturi iranice, au subzistat deopotrivă *Spandaramet*, echivalentul lui *Dionysos*, și substantivul *sandarametk^c*, „lumea subpămînteană”, unde *sand*- poate să fi reprezentat o formă dialectală [propriu-zis persă] a vechiului *spənta*-. Împreună cu *sandaramet*- merg și derivatele lui, create chiar în armeană: *sanadarametayin*, traducîndu-l pe gr. *χθόνιος*, și *sandarametakan*, care-l redă pe *κατα-χθόνιος*. Așadar *Spandaramet* a fost luat în armeană ca o veche divinitate a Gliiei, jucînd rolul lui *Dionysos*, ca zeu al fertilității.

Dar amănuntele întregii evoluții nu sunt limpezi. În jurul lui *spənta-* trebuie regrupate diversele adjective și substantive alcătuite de la aceeași rădăcină, dar îndepărtate, uneori, de ea. Mai întâi, pe lângă comparativul *spənyah-* și superlativul *spəništa-*, care ne arată, oricum, că însușirea [denumită prin] *spənta-* este susceptibilă de trepte, [avem] substantivul *spānah-* (= lat. *sanctitas*), asociat lui *masti-*, care desemnează ‘cunoașterea’ sau ‘înțelegerea adevărurilor religioase’.

Ceilalți membri ai acestei familii etimologice nu sunt la fel de ușor de recunoscut în mod nemijlocit. Pentru a-i identifica trebuie procedat la reconstituirea prototipului lor IE, care nu pune mari probleme. [Pe baza a] trei grupuri lingvistice, iranice, slav și baltic, [adjectivul] apare a fi **k'wen-to-*; iar radicalul transpare din forma comparativului în **-yos* (avest. *spən-yah-*): așadar radicalul [IE] pe care îl avem este **k'wen-*. Dar [IE] **k'wen-*, el însuși, reprezintă o formă sufixată a unei rădăcini [PIE]⁶ restituibile drept **k'eu-*: ea este cea care apare în verbul avestic *sav-*, „a fi de folos, avantajos”, cu derivatele *sava-*, *savā-*, *savah-*, toate substantive [cu înțelesul de] „cîștig, avantaj”; [cf. și] adjectivul *sūra-*, „tare, puternic”.

Sensul lui *sav-* din avestică este „a fi avantajos, de folos”⁷ rezultă [și] dintr-o formulă în care intră trei compuși ai săi, simetrici: *frādat-gaēθā-*, *varədat-gaēθā-* și *savō-gaēθā-*. Termenul lor comun, *gaēθā-*, desemnează „ansamblul

⁶ [Tot conform ‘teoriei rădăcinii’ a lui Benveniste, fără ca acest caz aparte să fie înregistrat în ale sale *Origines*, Paris, 1962³, mereu citate de noi.]

⁷ [Folosit el însuși, la activ, doar la viitor (*saošya-*), ca o făgăduință, la pasiv (*suya-*), ca o împlinire, și la iterativ (*sāvaya-*), ca o repetare a împlinirii (binelui), cf. Chr. Bartholomae, *op. cit.*, col. 1561.]

vietăților” și mai cu seamă „avutul alcătuit din vietăți”. Cei trei compuși au, cu toții, drept prim termen un participiu prezent: *frādat-gaēθā-* înseamnă „cel ce sporește vietățile”, *varādat-gaeθa-* „cel ce crește vietățile”, iar *savo-gaēθā-* „cel ce **folosește** vietăților”. Dar toate aceste foloase nu depind de mijloacele obișnuite omenеști – ele sunt de obîrșie divină. Cele trei epitete sunt mereu divine: așadar, ele rezumă o însușire cu un caracter suprafiresc, aceea de ‘a prilejui o creștere în lumea făpturilor’.

Adjectivul [avest.] *sūra-* nu înseamnă numai „tare”, ci este și un epitet al mai multor zei, al unor eroi, printre care și al lui Zaraθuștra, și al unor noțiuni [personificate], printre care al Aurorei. Aici intervine comparația cu formele înrudite cu aceeași rădăcină, care ne oferă înțelesul dintîi. Radicalul verbal⁸ *sū-/ svā-* înseamnă „a se umfla, a spori”, implicînd ‘forță’ și ‘prosperitate’: de aici și [adjectivul substantivizat] *sūra-*, „viteaz, erou”.

Aceeași legătură dintre noțiuni unește, în greacă, de o parte, prezentul κτέω, “a fi umflată > grea, însărcinată”, și substantivul κῶμα, -ματος („valul, umflătura talazului”), și, pe de altă parte, [substantivul (secundar?) în *-r-es/os] κῶρος, „putere, suveranitate”, [laolaltă cu adjectivul în *-r-o/e-, devreme substantivizat] κύριος [„suveran, stăpîn”].

Apropierea aceasta pune totodată în lumină identitatea reală a înțelesului inițial – „a (se) umfla” – și evoluția specifică petrecută în fiecare dintre cele trei grupuri lingvistice. Toate trei coincid în alcătuirea cu *-r-o- a unui nume sau a unui nume,

⁸ [Originalul francez spunea aici „le verbe”, lucru valabil, complet, numai pentru *sva-yati*. Mai jos, *sūra-* era redat direct prin „fort, vaillant”: dar, în uz, el a fost substantivizat încă din vedică, denumind de fapt „viteazul, voinicul”.]

adjectiv [sau substantiv], **ku-ro-s*, care a ajuns să însemne „[înzestrat cu] forță, autoritate”. Dar iranica a dezvoltat implicațiile acestui sens, dându-i valențe originale, scoțînd de aici noțiunile religioase pe care le cercetăm.

Atît în IIR, cît și în greacă, sensul evoluează de la „umflare” la „forță” sau „prosperitate”. „Forța” aceasta, definită prin adj. avest. *sura-*, este o ‘forță a plinătății, a umflării’. În fine, *spenta-* caracterizează ‘înzestrarea cu această însușire’, care este o ‘sporire lăuntrică’, o ‘creștere’ și ‘putere’. Între gr. κρέω, „a fi umflată > grea”, și κύριος, „suveran”, între avest. *sūra-*, „tare”, și *spənta-* legăturile se află astfel restabilite, precizînd, treptat, originea aparte a noțiunii ‘sacruului’. Ființa sau lucrul *spənta-* sunt „umflate” de o ‘forță deplină, supranaturală’, fiind investite cu o ‘putere’ și cu o ‘eficacitate’ care au însușirea de ‘a spori’, de ‘a crește’, în sens absolut și în sens tranzitiv, deopotrivă. Semnificația aceasta a rămas lungă vreme vie în conștiința populațiilor iranice: traducerea și comentariul în pehlevi al *Avestei* redau pe *spənta-* prin *aβzonik*, „exuberant, plin de forță”.

Cu toate că termenul slav corespunzător nu ne este cunoscut decît ca o traducere a noțiunii creștine (gr. ἅγιος, „sfînt”), putem bănuî că v. sl. *svetŭ* era încărcat de reprezentări naturaliste. Slavii au păstrat, după convertirea lor [la creștinism], multe urme ale unor noțiuni păgîne. În cîntecele populare, impregnate de un duh folcloric preistoric, *svetu* se referă la cuvinte sau la ființe înzestrate cu o putere suprafirească.

Formele iranice din grupul lui *spənta-*, mai numeroase, au ajuns să aibă o însemnătate considerabilă de cînd au căpătat o valoare religioasă; ele desemnează deopotrivă ‘puterea supranaturală’ și ‘sfințenia’ anumitor reprezentări mitologice.

Caracterul ‘sfînt’ și ‘sacru’ se definește astfel ca o ‘forță exuberantă și fecundatoare’, în stare să iște viața, să facă să se înalțe vlăstarele firii.

*
* *

Să luăm acum aminte la o altă formă de exprimare a aceleiași idei, la noțiunea ‘sacrului’ în grupul germanic. Termenul germanic corelativ lui *svetŭ* din slavă este got. *weihs*, care-l redă pe gr. ἅγιος și furnizează verbele *weihan* (germ. *weißen*), „a consacra” (= gr. ἁγιάζω), și *weihnan*, „a fi consacrat” (= gr. ἁγιάζομαι). Abstractul *weihitha* redă gr. ἁγιασμός, „consacrare”, iar *weiha* îl desemnează pe „preot”.

Cuvântul acesta este reprezentat în ansamblul [grupului] germanic: ag.-s. *wih-dag*, „zi consacrată”; v.g.s. *wih* = germ. *heilig* [„sfânt”]; v. isl. *ve*, „templu, loc consacrat” etc. Dimpotrivă, în afara [grupului] germanic nu putem găsi decât corespondente foarte limitate ale lui, nesigure, greu de precizat. Singura formă care poate fi adusă în comparație cu oarecare verosimilitate este lat. *uictima*, „animal jertfit zeilor”, dar alcătuirea sa latină este neclară – ar putea fi vorba de aproape singurul exemplu pentru un sufix *-ima*, împreună, poate, doar cu un alt adjectiv aparținând aceleiași zone semantice: *sacrima*, cuvânt cunoscut doar printr-o glossă arhaică [citată de] Festus [422, 4-5, cf. P.F. 423, 1-2], desemnând „vinul dulce”, oferit, ca prim rod, lui Bacchus. Așadar comparația nu oferă nimic evident sau satisfăcător, în afara radicalului [IE **weik-*].

Poate că am fi îndreptățiți – ipoteză reluată adesea – să regăsim și în umbriană, cu prețul unei variații a consoanei finale a radicalului, și un al treilea corespondent, în imperativul [viitor] *eveiētu*, dacă el înseamnă într-adevăr „(el) să consacre!” sau ceva asemănător; contextul favorizează această interpretare, care, e adevărat, este, în parte, etimologică. Forma

eveie-tu (cf. imperativul [viitor] latin în *-tō*) ar avea drept bază un **e-weig-e-tod*. Dacă admitem această interpretare, ne-am afla, în amîndouă grupurile de limbi, în fața une semnificații identice. Am avea astfel confirmarea că noțiunea ‘sacrului’ din gotică este definită prin natura lucrului „consacrat”, ‘oferit zeilor drept posesiune exclusivă’.

Vedem bine cît de diferită este această noțiune de cea pe care o redau grupul iranic, cel baltic și cel slav. Deocamdată nu avem cum trage concluzii din această deosebire – fie-ne de ajuns să o fi constatat. Doar la finele cercetării noastre vom avea de revăzut – pe baza trecerii în revistă a tuturor termenilor folosiți în fiecare dintre grupurile de limbi – cum putem defini semnificația profundă a unei noțiuni care ne pare a fi unică, dar care a primit la diferitele populații IE moduri de exprimare atît de diferite.

Faptul izbitor este acela că, aproape peste tot, avem pentru noțiunea de ‘sacru’ nu un termen, ci doi, deosebiți unul de altul. În iranică, pe lîngă *spənta-*, ne vom aminti de verbul *yaozdā-*, întîlnit deja în legătură cu *iūs*⁹. Dualitatea aceasta se repetă în germanică: got. *weihs*, „consacrat”, și runicul *hailag*, germ. *heilig*; lat. *sacer* și *sanctus*, gr. ἅγιος și ἱερός. Ea ne pune o problemă de examinat în termenii proprii fiecărei limbi în parte.

Să examinăm mai întîi datele din [grupul] germanic. La punctul de plecare al noțiunii reprezentate astăzi de germ. *heilig*, „sfînt”, aflăm adjectivul got. *hails*, care exprimă o idee cu totul diferită, aceea de „teafăr, întreg, sănătos (trupește)”: *hails* traduce gr. ὑγιής, ὑγιαίνων, „sănătos, aflat în bună sănătate”; *ga-hails* îl redă pe ὁλόκληρος, „întreg, teafăr”, adjectivul negativ *un-hails* pe ἄρρωστος, κακῶς

⁹ Cf. mai sus [C. II, Cap. 3.]

ἔχων, „bolnav, [suferind]”, iar substantivul [neutru] *un-haili*, „boala, [slăbiciunea]”. De la tema nominală provin verbele (*ga*)*hailjan*, „a lecuî, a vindeca”, și *gahailnan*, „a se însănătoși, a se vindeca”.

Semnificația se schimbă puțin cînd trecem de la gotică la vechea islandeză: v. isl. *heil* înseamnă „bună prevestire”; la fel, v. engl. *hael* [spune] „bună prevestire, noroc”, iar verbul islandez derivat *heilsa* [este] „a saluta, a ura sănătate”. Pe de altă parte, cu ajutorul unui sufix comun GC, a fost creat și un adjectiv **haila-ga-*. Neutrul lui, *hailag*, apare în vechea inscripție runică gravată pe inelul de aur din tezaurul de la Pietroasa: *Gutan Iowi hailag*, ceea ce pare să însemne „închinat zeului Goților”. O altă inscripție, tot în caractere runice, poartă: *Wodini hailag*, ceea ce se traduce prin „înzestrat de Wodan cu bun noroc”. Adjectivul este atestat și în celelalte limbi germanice: v. isl. *heilagr* = lat. *sanctus*; v.g.s. *heilag* = germ. *heilig*. În engleză, el l-a dat pe *holy*, „sfînt”, care se învecinează cu *whole*, „întreg”, corespunzînd got. *hails*: cele două noțiuni, astăzi deosebite, păstrau în vechime o legătură mai strînsă.

Grupul acesta de cuvînte a cunoscut o atare dezvoltare numai în germanică. Dar, sub raport etimologic, el nu este izolat: trebuie să apropiem de el v. sl. *cělŭ*, „teafăr, întreg” (= lat. *saluus*), cu prezentul, derivat de la el, *cěljo*, „a lecuî”. În baltică îi corespunde v. prus. *kails* = germ. *heil*, cu abstractul (la acuzativul feminin în *-un*) *kailŭstiskun*, „bună sănătate”. În sfîrșit, celtica îl are de asemenea, dacă apropiem aici galezul *coel*, „prevestire”, și vechiul breton *coel*, „interpret al prevestirilor”.

Prototipul tuturor acestor forme poate fi restituit drept adj. **kailos*, complet necunoscut IIR și grupului grecesc; în limbile apusene, el este, de altfel, restrîns la o grupare [alcătuită din] slavă, germanică și baltică. Nu este sigur dacă

baltica nu l-a împrumutat [de timpuriu] din germanică, sub vechea formă cu un *k*- inițial.

Încă din gotică, *hails*, „teafăr trupește, sănătos”, joacă și rolul unei forme de urare, traducînd gr. χαῖρε, „sănătate > salutare!” Ne dăm seama că ‘nevătămarea fizică’ avea o valoare religioasă atît de pregnantă. Cel ce posedă „nevătămarea”, ‘integritatea corporală’, este capabil să și hărăzească „sănătatea”. „A fi teafăr” este ceea ce-și dorește omul, prevestirea pe care el și-o așteaptă. Este firesc ca această desăvîrșită ‘întregime’ = ‘nevătămare’ să fi fost văzută ca un har divin, cu o semnificație sacră. Divinitatea are, prin firea ei, darul acesta al ‘întregimii’, al ‘sănătății’, al ‘norocului’, și numai ea poate să-l hărăzească oamenilor, sub forma sănătății trupești și a norocului adus de prevestire. Noțiunea din [germ.] *heilig*, cu toate că nu apare în gotică, era și acolo subiacentă, chiar dacă natura textelor nu-i îngăduia să transpară. În decursul istoriei, termenul gotic inițial, *weihs*, a fost înlocuit de *hails*, *hailigs*.

LATINA – *sacer*: *sanctus*

Trecem acum la studierea unui grup important, tocmai acela al cuvintelor care denumesc astăzi, sub forma lor modernă, însăși noțiunea ‘sacralului’.

Avem în latină două cuvinte: *sacer* și *sanctus*; sub raport morfologic, raportul dintre ele este perfect limpede, dar problema rezidă în semnificația acestor termeni.

Lat. *sacer* cuprinde reprezentarea cea mai precisă și mai specifică, pentru noi, a ‘sacralului’. Despărțirea dintre ‘profan’ și ‘sacru’ se manifestă cel mai bine în latină; tot în latină descoperim și caracterul ambiguu al ‘sacralului’: ‘închinat zeilor’ și totodată ‘mînjit de o prihană de neșters’, ‘august’ și

‘blestemat’, ‘venerabil’ și ‘oribil’. Această dublă valoare îi este specifică lui *sacer*; ea ajută și la deosebirea între *sacer* și *sanctus*, pentru că nu îi este în nici un fel proprie adjectivului înrudit, *sanctus*.

Pe deasupra, legătura încetățenită între *sacer* și *sacrificare* ne îngăduie să pricepem mai bine mecanismul ‘sacralui’ și relația dintre el și ‘sacrificiu’. Termenul acesta de *sacrificiu*, atât de obișnuit pentru noi, asociază o concepție și o operațiune care par să nu aibă nimic în comun. De ce *a sacrifica* vrea de fapt să zică „a da morții”, când el înseamnă propriu-zis „a face sacru” (cf. lat. *sacrificium*)? De ce *sacrificiul* implică în mod necesar o „dare morții”?

Memoriul lui J. Hubert și M. Mauss¹⁰ a aruncat cea mai vie lumină asupra acestei implicații fundamentale. El ne arată că ‘sacrificiul’ este îndeplinit pentru ca ‘profanul’ să poată intra în legătură cu ‘divinul’ prin intermediul unui preot și prin mijlocirea unor rituri. Pentru a face ca victima să fie ‘sacră’, ea trebuie scoasă din lumea celor vii, să treacă pragul care separă cele două tărmuri. De aici și valoarea, atât de profundă pentru noi, a termenului *sacerdōs*, care provine de la **sakro-dhōt-s*, el fiind compus cu ajutorul rad. **dhē-*, „a pune, a face”, de unde „a face să se îplinească, a îndeplini” (cf. *facio*). Un *sacerdos* este împlinitorul unui *sacrificium*, este cel investit cu puterile care îl autorizează să „sacrifice”.

Adjectivul *sacer* vine de la un vechi **sakros*, a cărui formă comportă și o variantă adjectivală italică **sakri-*, pe care o regăsim, în parte, în latina arhaică, în vechiul plural *sacrēs*¹¹; acest **sakros* este un derivat în -*r-o-* de la un rad.

¹⁰ J. Hubert-M. Mauss, *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, în M. Mauss, *Oeuvres*, I, Paris, 1968, 193-207.

¹¹ [Cf. Festus, 420, 26-36, text chinuitor de fragmentar păstrat. Pentru osc. *sakrim* = lat. *hostiam* și umbr. *sakre* = lat. *sacrum*, v. A. Ernout - A. Meillet, 1967⁴, 586.]

*sak-. Or, *sanctus* este, propriu-zis, participiul unui [verb] *sancio*, derivat de la aceeași rădăcină *sak-, prin mijlocirea unui ‘infix nazal’. Acest prezent latin în -i-o [înzestrat] cu un infix nazal este, față de *sak-, ceea ce este *jungiu*, în lituaniană, față de *jug-*: procedeul ne este bine cunoscut¹².

Dar o atare legătură morfologică nu elucidează și sensul, care este diferit: nu este de ajuns să le legăm laolaltă, pe *sancio* și pe *sanctus*, de rad. *sak-, de vreme ce *sacer* și-a creat propriul verb, pe *sacrō*,-*āre*. Iar *sancio* tocmai că nu înseamnă „a face *sacer*”. Trebuie deci să precizăm care este raportul dintre *sacro* și *sancio*.

O definiție instructivă și explicită o putem afla la Festus [424, 5-7]: *homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur* [litt. „un om *sacer* este acela pe care poporul l-a judecat [și condamnat] pentru o faptă rea; și nu este legiuit să fie jertfit, dar cel care l-a ucis nu este condamnat ca paricid”]. Așadar, cel *sacer* poartă o prihană care-l scoate din obștea omenească: trebuie să fugi de atingerea lui; dar, dacă l-ai omorât, nu ești un ucigaș. Un *homo sacer* este pentru oameni ceea ce un animal *sacer* este pentru zei: nici unul, nici altul nu au nimic în comun cu lumea oamenilor.

Pentru *sanctus*¹³ avem o definiție în *Digesta*, I, 8, 8: *sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est*, „este *sanctum* ceea ce este apărat și ocrotit de facerea de rău din partea oamenilor”; cf. *Digesta*, I, 8, 9, §

¹² [Cu modestia sa obișnuită, Autorul nu mai trimite aici la elucidarea problemei ‘infixelor nazale’ din ale sale *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, 1962³, 159-163.]

¹³ Asupra acestui cuvânt ar fi de consultat un studiu aparte, încă util pentru documentarea sa, și anume disertația lui Link, *De vocis sanctus usu pagano*, Koenigsberg, 1910.

3: *proprie dicimus sancta quae neque sacra, neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt...; quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi deo non sit consecratum*: „le numim în mod propriu *sancta* pe cele care nu sunt nici ‘sacre’, nici ‘profane’, dar sunt întărite printr-o anume consfințire, cum sunt *sanctae* legile...; căci ceea ce se sprijină pe o anumită sancțiune este *sanctum*, chiar dacă nu-i este închinat unui zeu.”

Definițiile acestea sunt circulare: este *sanctum* ceea ce este sprijinit de o *sanctio*, [adică de] forma abstractă a lui *sanctum*. Vedem, oricum, că *sanctum* nu este nici ceva ‘consacrat zeilor’ – adică *sacrum* –, nici ceva ‘profan’, adică opusul lui *sacrum*; ci este ceva ce, nefiind nici una nici alta, este statornicit, întărit printr-o *sanctio*, apărut de vătămare printr-o pedeapsă, ca *leges sanctae*. Trebuie să înțelegem că, în *lex sancta*, adjectivul mai are încă deplina sa putere de participiu [perfect] pasiv.

Dacă vechiul nume referitor la un loc, *Ampsancus* de la Virgiliu (*Ampsanti ualles* [*Aen.*, 7, 565]¹⁴) trebuie într-adevăr înțeles *undique sancti* (Servius), adică „[ale Celui] *sanctus* de peste tot”, *amb-* însemnând „de amîndouă părțile”, acest fapt l-ar întări pe *sanctus* drept „cel înconjurat de o apărare, ocrotit (de un hotar sau de o stavilă)”.

În expresia *legem sancire*, *sanctio* este, propriu zis, partea legii care enunță pedeapsa care-l va lovi pe acela care o încalcă – *sanctio* este adesea asociată cu *poena*. Drept

¹⁴ [*Ampsanti* (G. sg. masc.) de pe lângă *ualles* (N-Ac pl. fem.) nu este propriu-zis un toponim, ci un G. de apartenență, care, împreună cu substantivul, în speță, mai degrabă la singular (*uallis*), oferă o definire topică: „valea lui A.”, ca, pe românește, *Valea Preasfîntului*.]

urmare, *sancio* este echivalent cu *poena afficere* [„a lovi cu pedeapsă”]. Or, în vechea legislație romană, pedeapsa era împlinită de către zeii înșiși, care interveneau ca răzunători. Principiul aplicat în acest caz ar putea fi formulat astfel: *Qui legem uiolauit, sacer esto*, „Cel care a violat legea să fie *sacer*”; asemenea legi se numeau *leges sacratae*. Astfel, legea devenea de neîncălcă, iar această ‘sanctiune’ făcea ca legea să intre în vigoare. De aici și întrebuițarea verbului *sancio* pentru a preciza această clauză care îngăduia promulgarea legii. Nu se spunea însă numai *legem sancire* sau *lex sancta*, ci și *lege sancire*, adică ‘a face ceva de neîncălcă prin mijlocirea unei legi, printr-o dispoziție legală’.

Din toate aceste uzuri rezultă că *sancio* însemna delimitarea cîmpului de aplicare a unei dispoziții [legale] și a o face de neîncălcă, punînd-o sub ocrotirea zeilor, dat fiind că se chema pedeapsa divină asupra celui ce avea cumva să o încălce.

Deosebirea dintre *sacer* și *sanctus* se vedește în mai multe împrejurări. Nu e vorba numai de diferența dintre *sacer*, ca ‘stare firească’, și *sanctus*, ca ‘rezultat al operațiunii’. Se spune astfel *uia sacra*, *mons sacer*, *dies sacra*, dar mereu *murus sanctus*, *lex sancta*. Ceea ce este *sanctus* este zidul, dar nu și proprietatea pe care zidul o mărginește, ea fiind numită *sacra*; *sanctum* este ceea ce este oprit prin anumite ‘sanctiuni’. Dar faptul de a intra în contact cu ‘sacru’ nu aduce după sine starea de ‘*sanctus*’ nu există vreo *sanctio* pentru acela care, atingîndu-se de cel ce este *sacer*, devine și el *sacer*; el este surghiunit din obște – nu este pedepsit nici el, dar nici acela care l-ar ucide. S-ar putea spune că *sanctum* este ceea ce se află la marginea a ceea ce este *sacrum*, slujind la izolarea acestuia de orice contact din afară.

Dar diferența aceasta se șterge treptat, pe măsură ce

vechea valoare a ‘sacralui’ trece asupra ‘sanctiunii’: *sanctus* nu va mai fi doar *murus*, ci întregul câmp [dinlăuntru], precum și tot ceea ce se află în contact cu lumea ‘divinului’. El nu mai arată o definire negativă (‘nici sacru, nici profan’), ci devine o noțiune pozitivă: ajunge *sanctus* cel care este investit cu favoarea divină și a primit, astfel, o calitate care îl înalță mai presus de muritori; puterea sa îl face să fie o ființă aflată la mijloc între om și divinitate. *Sanctus* este astfel aplicat celor duși ([trecuți printre] eroi), poezilor (*uates*), preoților, precum și locurilor în care aceștia sălășluiesc. Se ajunge chiar și la aplicarea acestui atribut zeului însuși (*deus sanctus*), oracolelor, oamenilor învestiți cu autoritate; are astfel loc, încetul cu încetul, alunecarea care face din *sanctus* echivalentul pur și simplu al lui *uenerandus*. Aici evoluția lui se încheie: *sanctus* a ajuns să califice o însușire supraomenească.

Prin urmare, dacă încercăm să definim ce-l deosebește pe *sacer* de *sanctus*, am putea spune că este vorba de diferența dintre ‘sacral implicit’ (*sacer*) și ‘sacral explicit’ (*sanctus*). Prin el însuși, *sacer* are o valoare proprie, tainică. Dar *sanctus* este o stare care rezultă dintr-o interdicție de care sunt răspunzători oamenii, de o prescripție care are în sprijin o lege [omenească]. Diferența dintre cele două cuvinte apare într-un compus care le leagă laolaltă: *sacrosanctus*, cel care este *sanctus* printr-un *sacrum* – ‘apărat printr-o adevărată consacrare’.

Nu este deloc inutil să insistăm asupra acestei deosebiri, pentru a vedea greșelile comise de cei care o trec cu vederea. Un comparatist¹⁵ citează următorul pasaj din Varro, *De re rustica*, 3, 17: *Proinde ut sacri sint ac sanctiores*

¹⁵ F. Specht, în ‘Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung’, 65, 1938, 137.

quam illi in Lydia... [„Ca și cum [peștii] ar fi *sacri* și *sanctiores* decât cei din Lydia...”]. Din pasajul acesta ar rezulta, după el, faptul că *sanctior* ar fi comparativul lui *sacer*. Dat fiind că sufixul IE de comparativ *-yos este adăugat [de regulă] direct rădăcinii, *sanctior* ar fi pentru **sac-ior*, iar superlativul *sacerrimus* nu este o piedică, pentru că superlativul latin nu păstrează o formă [de dată] IE. Un astfel de raționament încalcă realitățile. Dacă am avea a-l lua pe *sanctior* drept comparativul lui *sacer*, cele două adjective ar trebui să fie, în ansamblu, interschimbabile, *sacer* putînd să ia forma lui *sanctus* la comparativ. Ar trebui oare, așadar, să traducem „ca și cum (peștii aceia) ar fi ‘sacri’ și ‘mai sacri’ (aici), decât cei din Lydia”? Desigur că nu: peștii aceștia sunt, pe de o parte, *sacri*, iar pe de alta, *sanctiores* decât cei din Lydia. *Sacer* este o calitate absolută, ne comportînd trepte; se poate concepe, cel mult, o expresie ‘supremă’ a lui, *sacerrimus*, „sacru mai presus de orice”; *sanctus* însă ține de domeniul relativului: ceva poate fi mai mult sau mai puțin *sanctum*.

Primim confirmarea acestui fapt dintr-o altă lucrare a aceluiași Varro, *De lingua Latina*, 8, 77. De data aceasta e vorba de un text gramatical, unde este tratată formarea comparativelor și a superlativelor. Varro atrage atenția asupra deosebirilor pe care le înfățișează, din acest punct de vedere, unele adjective care au forme asemănătoare la [gradul] pozitiv. El ia trei adjective, pe *macer*, pe *sacer* și pe *tener*, ele avîndu-și superlativul la fel: *macerrimus*, *sacerrimus*, *tenerimus*. Dar numai pe două dintre ele le poate cita la comparativ: *macrior* și *tenerior*. Dacă nu l-a putut pomeni și pe **sacrior* (deși menționase formele *sacer* și *sacerrimus*), este pentru că *sacer* nu avea comparativ, dat fiind că sensul lui nu admitea trepte – fapt care ne confirmă ceea ce ne spusese deja pasajul citat mai sus.

GREACA – ἱερός

Faptele din greacă cer și ele o examinare detaliată. Aici trebuie cercetați doi termeni: ἱερός și ἄγιος. Ambii ridică destule probleme și în greacă, și în afara ei, atât în privința etimologiei, cât și în cea a înțelesului exact pe care se cuvine să li-l atribuim.

Părerea obștească este aceea că ἱερός are o etimologie IE, dar că aceasta îi conferă un înțeles care nu este oglindit ca atare și de întrebuintarea concretă a termenului. Sanscrita joacă aici un rol decisiv. ‘ἱερός (sub raportul foneticii [istorice] ἱαρός, ca în eolică) îi corespunde vedicului *iṣiráh*; calitatea acestei apropieri a făcut ca, în pofida dificultăților ridicate de sens, ea să nu fi fost pusă niciodată la îndoială.

Adjectivul ved. *iṣiráh* exprimă o însușire atribuită anumitor divinități, unor personaje mitologice și unor noțiuni religioase. Traducerea lui variază, dar este legată, într-un fel sau în altul, de noțiunea de ‘vigoare’, de ‘vioiciune’. Echivalentele propuse se sprijină pe derivarea lui *iṣiráh* de la [tema] *iṣ-i-*, „a fi viu, înflăcărât, viguros”. Acesta este sensul pe care i-l putem atribui, puțin cam vag – trebuie spus – așa cum este cazul și pentru multe dintre epitetele divine din imnurile vedice. În consecință, apropierea dintre *iṣiráh*- și ἱερός, cu toate că este ireproșabilă sub raportul formal, nu poate fi condiția analizei lui ἱερός din greacă. Dimpotrivă, numai pornind de la sensul oferit de analiza internă a lui ἱερός se va putea ajunge la o mai bună definire a lui *iṣiráh*¹⁶. Epitetul *iṣiráh* poate fi legat de „vînt”:

¹⁶ Un studiu al lui J. Duchesne-Guillemain, din *Mélanges Boisacq*, Paris, I, 335, aduce unele lămuriri asupra lui *iṣiráh*, legat de ἱερός; cf. și L. Renou, *Études védiques et paninéennes*, IV, 40 și A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, 1953, 89 și urm.

iṣiro vātah, „vîntul cel vijelios” sau „năvalnic”. Sensul nu diferă foarte mult, cînd *iṣirāḥ* se spune despre *asva-*, „cal”: *ásvaiḥ mánojavabhir iṣirāḥ*, „cu cai năvalnici, rezezi ca gîndul”, sau despre Indra, ca dansator: *nṛtav iṣiro babhūtha*, „Dansatorul, ai fost năvalnic!”; ba se poate spune și despre un *ketu-*, „stindard”: *iṣirām kētum*, probabil „stindard (fluturînd) năvalnic”.

Dar el poate califica și alte noțiuni, ca aceea a „glasului”: *vācam anamīvām iṣirām*, „un glas fără cusur, năvalnic”; sau băuturi ca *soma*, sau ca laptele vacilor cerești, sensul fiind acela de „care înprospătează” sau „care dă vigoare”¹⁷.

Și alte categorii mai pot fi descrise așa: ‘duhul’ sau ‘starea de spirit’ a celui care sacrifică. Se spune *iṣirām manah*, cu o expresie cu atât mai izbitoare, cu cît ea corespunde exact gr. ἱερὸν μένος: Rîg Veda VIII, 48, 7 *iṣiréna te mánasā sutásya bhakṣimáhi*, „De te-am putea gusta pe tine, (*soma*) cel tescuit, cu duh năvalnic, înflăcărat”¹⁸.

Din punct de vedere morfologic, alcătuirea lui *iṣirā-* este limpede. El este un adjectiv derivat de la [factitivul] *iṣ-aya-ti*, „a face vioi, viguros”, [la rîndul său] un verb denominativ de la femininul *iṣ-*, „libație, băutură întăritoare, înprospătătoare”. Cu toată dificultatea de a-i da echivalente, putem trage concluzia că *iṣirā-* avea sensul general de „vioi, viguros, năvalnic”, ținînd de însușirile divine. Nu arareori asemenea noțiuni duc la aceea de ‘sacru’. Pentru a nu cita decît un singur exemplu, v. irl. *noib*, „sacer, sanctus”, [venind] de la **noib-o-*, se află în alternanță

¹⁷ [Dacă nu cumva, mai întîi, cel de „(care țîșnește) năvalnic”.]

¹⁸ L. Renou, *Études védiques*, IX, 1961, 69, traduce: „Cu sufletul înflăcărat dorim să avem parte de tine, (*soma*) cel tescuit...”, cu o notă justificativă asupra [interpretării] lui *iṣirā-*, la p. 123.

vocalică cu **neib-o-*, care a dat substantivul *nīab*, „forță vitală”¹⁹.

Iată datele preliminare pe care le furnizează cercetarea comparativă pentru studiul lui *ἱερός*. Dar ce vrea să spună, de fapt, *ἱερός*?

Luînd unul după altul sensurile pe care le impune de îndată fiecare pasaj, constatăm o asemenea diversitate de întrebuițări, încît unii au vrut să distingă, la Homer, trei cuvinte *ἱερός*. În limba epică, *ἱερός* este, într-adevăr, aplicat unor lucruri și unor ființe care nu par a ține de domeniul ‘sacralui’. La É. Boisacq²⁰ mai regăsim încă această părere: ar exista un *ἱερός* însemnînd „sacru”, un al doilea însemnînd „tare” și un al treilea însemnînd „viu, vioi”. Astăzi este un fapt acceptat că această împărțire este artificială – toată lumea este de acord asupra unității sensului lui. Dar cum să fi evoluat? Se așază la punctul de plecare sensul de „tare”, apoi cel de „plin de putere, printr-o influență divină” și, de aici, în mod secundar, „sacru”. Trebuie oare, în mod necesar, să admitem o atare filieră? Ar fi un lucru prețios să ne asigurăm asupra acestui fapt. Să trecem, așadar, în revistă întrebuițările lui.

În primul rînd, *ἱερός* însoțește denumiri legate de cult, ca *βωμός*, „altar”, sau *ἐκατόμβη*, „[mare] sacrificiu”. Apoi, [el caracterizează] nume de orașe, ca acela al Troiei, [și alte] nume de locuri: „citadela” (*πολιεθρον*, *Od.*, 1, 2), „meterezele” Troiei ([fig.] *κρήδεμνα*, *Il.*, 16, 100), Teba cu zidurile ei, Pergamul [cetățuia Troiei], Eubeea, cursul

¹⁹ Apropierea a fost făcută de A. Meillet, [în] ‘*Zeitschrift für celtische Philologie*’, X, 309.

²⁰ [Autorul unui odinioară foarte folosit *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Winter, I-II, 1907-1916 (= 1950⁴), s.v.]

[rîu]lui Alfeu. Putem admite că *ἱερός* este [în aceste cazuri] un epitet de venerație.

Să vedem acum și unele dintre legăturile lui mai aparte, deci mai instructive. Juzii iau loc *ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ*, „în cercul cel *ἱερός*” (*Il.*, 18, 504). Chiar dacă nu sînt ei înșiși ‘sacri’, juzii sunt socotiți drept inspirați de Zeus. Cînd Hera invocă, într-un jurămînt solemn, *ἱερὴν κεφαλὴν* [„capul cel sfînt”] al lui Zeus, luat drept martor (*Il.*, 15, 39), cuvîntul își află imediat interpretarea.

Dar de ce să fie numit *ἱερός* un car [de luptă] (*Il.*, 17, 464)? Trebuie să recitim întregul pasaj. Traducerea prin „tare, puternic” este nelalocul ei. Este vorba, de fapt, despre un car [de luptă] rămas în loc, cum caii lui nu mai vroiau să înainteze (cf. 441, 451, 456): Atunci, Zeus însuflețește bidiviii, făcîndu-i să poarte în iureș carul lui Automedon. Iată de ce carul este numit *ἱερός*. Așa și era [vrăjit] în acea împrejurare, epitetul nefiind unul ‘firesc’.

Pentru același motiv, încă și mai limpede, balanța în care Zeus cîntărește șansele celor două țări aflate în luptă este numită *ἰπά* (*Il.*, 16, 658). Ariile de vînturat grîul pot primi și ele același epitet (*Il.*, 5,499), dar aici contextul este cel care ne lămurește:

„Iar, tot precum, într-o arie sfîntă, ia vîntul doar pleava,
500 Cînd stă și treieră lumea, atunci cînd bălaia Demetră
Vine să deosebească, sub pale de vînt, grîu de pleavă...”

Asocierea ariei și a vînturării cu venirea divinității care le ocrotește aduce aici cu sine și atributul *ἱερός*.

Dar ce vrea să spună *ἱερὸν ἥμαρ* într-o formulă repetată de mai multe ori (*Il.*, 8, 66 [etc.]?):

„Cît mai era despre zori și-nălțatu-s-a ziua cea sfîntă”

De ce „sfîntă”? Trebuie [din nou] să recitim tot pasajul. Este vorba despre o zi însemnată, cea în care Zeus privește,

din vârful muntelui Ida, pregătirile luptei din preajma Troiei, după ce i-a oprit pe zei să ia parte la ea. În toate exemplele unde apare [formula] ἱερὸν ἦμαρ este vorba de o împrejurare asemănătoare.

Ἱερός poate califica și o oștire (*Od.*, 24, 81): să fie ea oare o „oaste sfântă” sau „puternică”? Să privim și aici la contextul din jur: este vorba de onorurile acordate lui Ahile [și altor căzuți de vază de la Troia, Patroclu, Antiloh]:

80 „V-am înălțat împrejur uriașă, măreață movilă,
Strînsă de sfînta oștire-a Aheilor vajnici în sulii”

Și aici este vorba de un epitet datorat împrejurării, iar nu ‘firii’, calificînd oastea, în cadrul prinosului ritual pe care îl adusese.

Asemenea întrebări nu sunt determinate de dorința varietății [stilistice], ci de contextul care le înconjoară.

În ἱερὴ ἐλάίη, „măslinul cel sfînt” (*Od.*, 13, 372), am putea avea foarte bine un epitet tradițional al arborelui, consacrat de atîtea și atîtea legende. Totuși, contextul nu este indiferent: sub măslinul acesta se aflau așezați Athena și cu Odysseu, iar, în afara acestei împrejurări, nu mai găsim o asemenea expresie.

Cînd un vîlcel este socotit ἱερός (*Od.*, 10, 275), este pentru că ne aflăm aproape de sălașul Circei, [într-un loc] unde Odysseu se întîlnește cu un zeu travestit [cu Hermes]. Iar dacă epitetul îi este atribuit Capului Sunion, „promontoriul cel sfînt al Atenei” (*Od.*, 3, 278), aceasta este pentru că el era deja socotit ca atare, acolo aflîndu-se templul zeiței Athena.

Mai rămîne numai un singur caz aparte, unde ἱερός îi este aplicat unui pește (*Il.*, 16, 407): Patroclu înalță în vârful suliiței un războinic vrăjmaș întocmai cum cineva, sfînt așezat pe o piatră, ar scoate din mare un pește ἱερός. Pește „sfînt” sau, poate, „vioi”? Adjectivul pare să însemne, desigur, „tresăltînd, zbătîndu-se” – el descrie mișcarea peștelui care se zbate în

vîrful undiței. Numai aici îl vedem pe *ἱερός* păstrînd ceva din semnificația la care ne aducea comparația IE.

Cît despre expresia *ἱερόν μένος*, legată de un nume de persoană – ca în *Od.*, 8, 421, *ἱερόν μένος Ἀλκινόοιο* – ea nu mai este decît o comoditate metrică, un ‘ic’ poetic. Nu avem cum întrevedea prin ea valoarea pe care o avusese *ἱερός*, pe cînd uzul [vechi] era încă viu.

Nu credem să fi omis vreo întrebuintare notabilă a lui *ἱερός*, iar peste tot, fie vorba de nume de locuri sau de fluvii (căci rîurile erau divine), de nume de persoane sau de lucruri – divine, omenеști sau nume ale elementelor firii – am constatat una și aceeași valoare: [în greacă,] *ἱερός* ține pretutindeni de domeniul ‘sacruului’, fie că această însușire îi este proprie noțiunii date din fire sau datorită vreunei împrejurări aparte²¹. Altfel, însuși actul sacrificiului n-ar fi purtat numele de *τὰ ἱερά*.

*
* *

În vecinătatea limbii grecești, dar în afara ei, ba chiar și în afara domeniului IE, putem întîlni un șir de cuvinte a căror formă se învecinează cu cea a lui *ἱερός* și cu prototipul pe care i-l presupunem, aparținînd aceleiași sfere semantice. Este vorba de unele adjective care, în limbile italice și în etruscă, au de a face cu ‘zeii’ și cu domeniul ‘divinului’.

Aesar este un cuvînt etrusco-latin citat de Suetoniu pentru a putea explica [supra]numele *Caesar* [Aug., 97, 3]: el ar fi fost în etruscă denumirea pentru „zeu”. Pe acesta îl regăsim, sub diverse forme, în limbile italice IE care au avut

²¹ [M. Lejeune observa că acest lucru se poate spune începînd încă din epoca myceniană (1969, 452).]

contacte strânse cu etrusca, precum osca (*aisusis* = lat. ‘sacrificiis’), volsca (*esaristrom* = lat. ‘sacrificium’), umbriana (*esono* = lat. ‘diuinus’ sau ‘sacrific(i)alis’).

Pe de altă parte, chiar în etruscă, adj. *aisuna*, *aisna*, *eisna* (după locuri și epoci) însemna „divin” sau se referea la sacrificiu. În mod evident, acest radical italic prezintă o anume asemănare cu cel din ἱερός și din *iširáh*, iar unii lingviști au căutat să afle aici o dovadă asupra unei înrudiri (înalt preistorice) dintre etruscă și IE. P. Kretschmer era chiar tentat să vadă aici un vestigiu al unui strat PIE în bazinul mediteranean.

Nu este cazul să discutăm aici, cu prilejul acestui caz particular, o teză de o asemenea amploare. Se cade numai să învederăm diferența existentă între cele două serii de forme. Rad. **ais-* pare să însemne „zeu”²², deci, ca atare, el nu poate avea nimic în comun cu cel subiacent gr. ἱερός sau skr. *iširáh*, al cărui sens este cu totul diferit, așa cum am văzut deja. Nu există nici un termen pentru „zeu” care să fie legat, în greacă, de familia lui ἱερός. Adjectivul pentru „divin” este, în grecește, θεῖος, care nu se confundă niciodată cu ἱερός, „sacru”, tot după cum lat. *diuinus* nu se confundă vreodată cu *sacer*.

*
* *

Putem vedea încă de pe acum în valoarea ‘sacralui’ din grecește ceva aparte, care nu coincide exact cu ceea ce latina înțelege prin *sacer*.

²² De la tema lui *aisar* pare a deriva termenul celto-germanic **isar-n-o-*, „fier” (germ. *Eisen*, engl. *iron* etc.), desemnând acest metal drept ‘celest’ (V. ‘Celtica’, III, 1955, 279 și urm.).

În *sacer* subzistă exclusiv noțiunea unui domeniu distinct atribuit ‘divinului’. Sensul lui *sacer* este elucidat prin opoziția dintre el și *profānus*, „[cel aflat] în afara unui *fānum*”²³. Domeniul definit de *sacer* este unul **separat** prin însăși așezarea locurilor. ‘A face *sacer*’ constă într-un fel de deosebire, de separare față de și în afara domeniului ‘omenesc’, printr-o atribuire către ‘divin’. Dimpotrivă, în *ἱερός*, ținând seama de exemplele homerice discutate până acum, vedem o proprietate ba perenă, ba incidentală, care poate rezulta dintr-un influx divin, dintr-o împrejurare sau o intervenție divină.

În greacă nu observăm contaminarea [latină a] ‘sacrului’, echivalând cu o pîngărire și putînd să-l expună morții pe omul [ajuns] *sacer*.

GREACA – ὅσιος, ὅσιη

Învecinat foarte îndeaproape cu *ἱερός* se află adjectivul ὅσιος, care se referă și el la ‘sacru’, dar cu accepțiuni mai aparte. Dicționarul lui Liddell și Scott socotește că ὅσιος semnifica mai întîi „consfințit printr-o lege divină, sfînt, sacru”. „Sensul lui ὅσιος depinde adesea de legăturile sale, pe de o parte cu δίκαιος („consfințit printr-o lege omenească”), pe de alta cu ἱερός („consacrat zeilor”).”

Iată, așadar, un termen cu o semnificație paradoxală. “Ὅσιος ar părea să poată fi aplicat deopotrivă ‘sacrului’, și ‘profanului’. Vom ieși din această contradicție aparentă numai delimitînd cu precizie cîmpul de aplicare a acestui adjectiv: vom declara că ὅσιος reprezintă ceva ce este prescris, îngăduit

²³ Asupra sensului lui *profanus* și al lui *profano,-are*, v. *Hommages à G. Dumézil*, 1960, 46 și urm. (Coll. Latomus, 45).

de legea **divină**, dar în privința raporturilor dintre **oameni**. Ca atare, o expresie ca δίκαιος καὶ ὅσιος, sau δίκαια καὶ ὅσια, semnifică „ceea ce este stabilit drept regulă în legăturile dintre oameni, atât de oameni, cât și de zei”. Îndatoririle numite ὅσια, ca și cele desemnate drept δίκαια, sunt față de oameni: unele sunt prescrise de o lege omenească (δίκαια), celelalte de o lege divină (ὅσια).

Să vedem acum cea de a doua serie de întrebuintări, prin expresia ἱερὰ καὶ ὅσια. În pofida aparențelor, sensul lui ὅσιος nu se schimbă. Opoziția privește însă un alt punct: de o parte, τὰ ἱερὰ, ‘sacru, ceea ce le aparține aparte zeilor’, iar de cealaltă τὰ ὅσια, ‘ceea ce le este îngăduit oamenilor’. Domeniul ἱερός, ‘rezervat zeilor’, i se opune celui ὅσιος, ‘îngăduit de către zei oamenilor’. Așadar sensul propriu al lui ὅσιος rămâne mereu același: ‘ceea ce le este prescris sau îngăduit oamenilor de către zei’. Dar această opoziție dintre ἱερός, ‘interzis oamenilor’, și ὅσιος, ‘îngăduit oamenilor’, se transformă mai apoi într-una dintre ἱερός, ‘sacru’, și ὅσιος, ‘profan’, îngăduindu-i acestuia din urmă o întrebuintare ca următoarea: κοσμεῖν τὴν πόλιν καὶ τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς ὀσίοις, ‘a împodobi cetatea și cu [monumentele] sacre și cu cele profane’.

Această interpretare a lui ὅσιος este dictată de cercetarea exemplelor din epoca clasică, ea fiind deja impusă de cele mai vechi întrebuintări. Numai că acestea nu sunt ale adjectivului ὅσιος, ci ale substantivului ionic ὅσιν, care-î reprezintă [tema] sub forma femininului.

Într-adevăr, la Homer apare numai ὅσιν: de două ori în *Odyseia*, de cinci ori în *Imnuri*. Fiecare dintre aceste exemple contribuie la definirea lui ὅσιος.

Cele două exemple din *Odyseia* constau din folosirea formulei negative οὐχ ὅσιν. Iată contextul din 16, 423:

οὐδ' ὅσιν κακὰ ράπτειν ἀλλήλοισιν
„Doară nu-i legiuit rele altora-a face!”

Sensul [amănunțit] este, evident, „legea divină nu îngăduie să ne urzim unii altora rele”.

De asemenea, în momentul în care slujnica se pregătea să scoată un chiot de triumf dinaintea pețitorilor măcelăriți, Odysseu o mustră, îndemnînd-o la reținere – ‘nu se cade să te făleşti dinaintea unor oameni uciși’ (22, 412):

οὐχ ὅσιν καταμένουσιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι
Cea care n-o îngăduie este ‘legea divină’.

Așadar, se numește ὅσιν ‘regula impusă de zei societății omenești’. Sensul lui ὅσιν coincide perfect cu cel pe care i-l atribuisem lui ὅσιος: ‘ceea ce este prescris sau îngăduit oamenilor de către zei’.

Dar cele cinci atestări ale lui ὅσιν din *Imnurile* homerice par a fi cu totul diferite. Aici filologii îl consideră pe ὅσιν drept „îndatorirea culturală a oamenilor față de zei”, „ritul” sau „ofrandă”. Ar fi, deci, o relație inversă față de cea care ne apăruse, pînă acum, peste tot. Ne rămîne să verificăm dacă sensul pomenit se și impune aici:

1) Hermes, după ce a pus la fript două vite (I, 128-130)²⁴, „tăiat-a părți douăsprezece,

²⁴ [Autorul folosea, aici și mai jos, traducerea lui J. Humbert (Paris, Les Belles Lettres, 1941, 122), care suna astfel: „divise les chairs en douze parts qu'il tire au sort, en donnant à chacune la valeur d'un hommage parfait. Alors le glorieux Hermès eut envie de goûter aux viandes consacrées”, iar mai jos: „leur odeur agréable le troublait, tout Immortel qu'il fût; mais, malgré la force du désir, dans son généreux cœur il ne put se résoudre à les faire passer par son gosier sacré” (*ibid.*). Traducerile de sub punctele 2) și 4) sunt luate și ele de la pp. 124 și, respectiv, 135.]

Trase la sorti, fiecareia cinste mărită-adăugându-i.

Iară apoi preamăritul Hermés de prinos gust avut-a.”

Expresia din vers este ὁσίης κρεάων (ἡράσσατο), ceea ce ar însemna, literalmente, după Liddell-Scott, „the **rite** of the flesh-**offering**”, „ofranda cărnurilor (date divinităților)”. Dar urmarea însăși ar putea avea darul de a face suspectă o atare traducere (131-133):

„Nemuritor cum era, copleșitu-l-a dulcea mireasmă –

Dar nicidecum doborât nu lăsatu-l-a sufletu-i ager,

Cît de avan o pofta, să le treacă-n gîtlejul lui sacru.”

Poetul pune, în mod limpede, în antinomie pe ὁσίη cu ἱερός. Tînărul zeu avea poftă de ὁσίη a cărnurilor, dar nu putea „să le treacă-n gîtlejul lui **sacru** (ἱερῆς κατὰ δειρῆς)”. Textul nu ne lasă nici o urmă de îndoială: un zeu nu poate să se atingă de o ὁσίη, dat fiind că operația astfel numită ar încălca însușirea de ἱερός, inerentă statutului divin. Se cuvine deci să conchidem că ὁσίη denotă, în mod riguros, opusul lui ἱερός. [Substantivul feminin] nu înseamnă nici „ofrandă”, nici „rit”, ci tocmai contrariul lor: este vorba de ‘actul care face ca ‘sacru’ să devină accesibil’, cel care preface carnea închinată zeilor într-o hrană pe care oamenii o pot mânca (dar pe care Hermes, ca un zeu ce era, nu și-o putea îngădui el însuși) – un act de **desacralizare**. În contextul citat, ὁσίη κρεάων trebuie înțeles ca „folosirea (prinosului desacralizat) de cărnuri”, [sintagma] neputînd fi interpretată altfel. Regăsim deci în ὁσίη sensul care a fost postulat mai sus pentru ὄσιος, „îngăduit oamenilor de către zei”, doar adaptat la condiția specifică a ofrandei de hrană.

2) Mai departe, în același imn, Hermes îi spune mamei sale (172-175):

„... cît despre cinstire (τιμή),

Pune-mă-voi ca să am un prinos (ὄσίη) ca și al lui Apollon.

Iară de nu mi-l va da Tatăl meu, încerca-voi eu unul,
175 Fiindcă și pot, să ajung al haiducilor principe, însumi.”

Și aici s-a încercat traducerea lui ὄσίη prin „privilegiu sacru, cult”: „I will enter into (enjoyment of) the same **worship** as Apollon” (Liddell-Scott). Dar așa ceva nu se potrivește nicidecum cu starea de fapt. Trebuie să ne amintim cum de s-a trezit cândva în Hermes, de mic copil, o asemenea chemare. El era fiul lui Zeus și al Nymfei Maia. Mama lui trăia retrasă într-o grotă, ferindu-se de lumea Nemuritorilor (v. 5), în care, după cum se vede, nu era bine primită. Zeus vine la ea noaptea, în taină, fără știrea Herei sau a vreunuia dintre ceilalți zei. Situația aceasta, pe jumătate clandestină, îl lipsește pe Hermes de privilegiile zeiești. Dar Hermes se răscoală, [dat fiind că] vroia să fie și el socotit un zeu pe deplin, și nu acceptă ca el și cu mama lui să rămână singurii dintre Nemuritori care nu primeau nici daruri, nici [ofrande de] hrană²⁵, rămânând să mucezească într-o peșteră întunecoasă, în loc să se desfete în opulență, ca toți ceilalți zei (166 și urm.). Nu un ‘cult’ își dorea el, ci primirea acelorași onoruri (τιμή) și a acelorași privilegii de hrană (ὄσίη) ca și Apollon. Astfel, își va afla răzbunarea el, cel rău-născut, răsplata pentru o viață de lipsuri și umilințe. Alegerea lui τιμή și a lui ὄσίη pentru

²⁵ Adoptăm astfel [în v. 168] lecțiunea ἅπαστοι, „lipsiți de hrană”, care este cea a majorității manuscriselor, potrivit-se perfect cu ὀδύρομαι, „lipsiți de daruri”, iar nu pe cea de ἄλιστοι, „nerugați”, dată de un singur manuscris și având numai acest unic exemplu. Întregul imn ni-l înfățișează pe Hermes revendicând diferite avantaje foarte materiale: pofteste după fripturile cele mai frumoase, fură vite, amenință să jefuiască tezaurul cel somptuos al lui Apollon (v. 178). Nu de ‘rugi’ duce el lipsă.

a denumi bunurile după care tînjește Hermes dă pe față starea în care se vede el pus față de ceilalți zei: mai prejos ca drepturi, scăzut la starea oamenilor, care mănîncă, după ce a fost ‘desacralizată’, carnea închinată zeilor.

3) Hermes îl mai folosește o dată pe ὁσίη în cuvintele măgulitoare adresate lui Apollon (468-470):

„Fiu al lui Zeus, tu întîiul la Nemuritori îți ai jilțul,

Vajnic și tare: căci drag te păstrează el, Zeus, Gînditorul,
470 Cum se cuvine, de altfel – căci datu-ți-a daruri slăvite.”

Expresia ἐκ πόσης ὁσίης, „după toată cuviința”²⁶, definește și ea această ὁσίη drept o concesie făcută de Zeul cel mare unuia de un rang necesarmente mai scăzut.

4) În *Imnuri* mai avem încă două exemple, unul dintre ele fiind, din păcate, la marginea unei lacune din text. Demetra, jelind mereu moartea fiicei sale [Persefona], nu-și poate afla mîngîierea. Slujnica ei, Metaneira, îi oferă un poc al de vin – pe care ea îl refuză, pentru că vinul nu-i era îngăduit – și cere o altă băutură. Slujnica o pregătește și i-o dă. Demetra o primește ὁσίης ἔνεκεν, care a fost tradus [de J. Humbert, 1941, 48] prin „pentru a întemeia ritul” (*Imnul către Demetra* [I], 211). Noi am înțelege mai degrabă „după cum îngăduia legea divină”: versul următor [care ne putea lămuri pe deplin] este pierdut.

5) Ultimul exemplu îl putem găsi în *Imnul către Apollon* ([I], 237):

ὥς γὰρ τὰ πρότισθ’ ὁσίη γένεθ’ ...

„Astfel, întîi, s-a făcut închinarea...”

Liddell-Scott [traduceau] „the **rites** were established” [J. Humbert (1941, 89), „ainsi fut le rite dès le commencement”]. Dar și aici traducerea trebuie refăcută. Este vorba de o datină de

²⁶ [J. Humbert, *loc. cit.*, n. 24, tradusesese prin „ce n’est que justice”, Benveniste, mai aproape de text, „en toute justice”.]

la Onhestos, din dumbrava consacrată lui Poseidon. Se merge acolo cu un car dus de cai, pe care vizitiul îi lasă [la un moment dat] în voia lor, iar el o ia pe jos. Deși bidiviii, în avîntul lor, rup carul, [izbindu-l] de arbori, ei sunt luați și îngrijiți, dar carul este lăsat sprijinit cu oiștea în sus (de templu); este invocat zeul, iar carul îi este lăsat în pază. Cît mai putem pricepe din această veche datină, segmentul „Astfel, întâi, s-a făcut ὅσια...” se referă la o îngăduință acordată de zeu. Trebuie să-i alăturăm o dispoziție din legea sacră de la Cyrene: τῶν ἱερῶν ὅσια παντί, „oricine (va avea) voie (ὅσια) la cele sacre”. Această ὅσια de la Onhestos pare a consta din faptul că vizitiul își poate lua caii, lăsîndu-și doar carul pe locul închinat lui Poseidon.

Aceasta ni se pare a fi interpretarea pe care o impun exemplele homerice ale lui ὅσιη. Ea se potrivește cu întrebunțările adjectivului ὅσιος, care este mereu purtătorul noțiunii de „îngăduit (oamenilor) de legea divină”. Aveam cu ațit mai multă nevoie de această verificare prin texte, cu cît nu dispunem de nici o etimologie pentru a ne călăuzi în cercetarea sensului.

GREACĂ – ἅγιος

Să trecem acum la ἅγιος²⁷. Familia aceasta cuprinde un verb, pe ἅζομαι, și două adjective: pe ἅγιος și pe ἅγνός. Iată cei trei termeni pe care trebuie să-i cercetăm. Diferența de stil și de dată dintre aceste forme este destul de accentuată.

²⁷ Am folosit studiul destul de amănunțit al lui Ed. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen*, [Gießen,] 1922. V. și P. Chantraine - O. Masson, [în] *Festschrift A. Debrunner*, 1954, 85 și urm, care îl pun pe ἅγιος în legătură cu ἅγος, „prihană”, referindu-se la ambivalența ‘sacralului’.

Verbul ἄζομαι, „a se teme”, are la Homer regimul ‘verbelor *timendi*’ (*Il.*, 14, 261):

ἄζετο γὰρ, μὴ Νυκτὶ θεῇ ἀποθύμια ἔρδοι

„Căci se temea să nu supere fapta-i pe Noaptea cea iute”.

Putem chiar confrunta două pasaje succesive, în care „a se teme” este redat mai întâi prin verbul δέιδω, iar apoi, cîteva versuri mai departe, prin ἄζομαι (*Il.*, 5, 827-830):

827 „Nu te mai teme (μῆτε δέιδιθι) de Ares acesta și nici de vreun altul

Nemuritor...”

830 Dă de aproape într-însul – de Ares să n-ai nici o teamă (μῆδ’ ἄζεο)”.

Tot în legătură cu o divinitate avem de interpretat și cel mai vechi exemplu (din *Il.*, 1, 21). Chryses vine să-i roage pe Atrizi să-i înapoieze fiica, primind în schimb o slăvită răscumpărare: el îi conjură să „se aibă frică (ἄζόμενοι)” de Apollon, fiul lui Zeus. Ar vrea să le trezească o teamă plină de venerație față de acest zeu.

La fel, în *Odysseia* (9, 200) ni se spune că preotul lui Apollon, fiul și soția lui au fost cruțați dintr-un sentiment de teamă plină de respect (ἄζόμενοι). Verbul arată respectul simțit dinaintea unui zeu sau a unui personaj cu o aură divină, un ‘respect negativ’, care constă din reținerea de a aduce vreo vătămare. Urmîndu-l pe Ed. Williger, vom remarca o analogie izbitoare între ἄζομαι și σέβομαι, completată prin paralelismul dintre adjectivele lor derivate, ἄγνός și σεμνός (<**seb-n-ós*)²⁸.

Acestor exemple homerice am mai putea să le adăugăm și altele, luate de la Tragici, care le confirmă întru totul. Dar a fost mai bine să plecăm de la verb pentru a afla o

²⁸ [Verbul σέβομαι înseamnă „a revera”, iar adjectivul σεμνός, „venerabil, solemn”.]

primă definire a sensului, dat fiind că adjectivul ἄγνός nu ne poate oferi, el singur, nimic precis. Adesea el este alăturat numelor unor zeițe: celui al lui Artemis, celui al Persefonei, o dată (în *Od.*, 21, 258-259) chiar și unei ἑορτή, unei „sărbători”. La Tragici, ἄγνός este aplicat locului propriu (ἄδυτον, [litt. „de nepătruns, de neintrat”]) al unui zeu. El este deopotrivă și atributul ‘gliei’ (ἄγνή ἄρουρα, Esch., *Sept.*, 753), dar într-o metaforă îndrăznească, care privește de fapt ‘pîntecele matern’. Pretutindenî, ἄγνός evocă ideea unui ‘teritoriu interzis’ sau a unui loc apărat de respectul cuvenit unui zeu. De aceea, la Tragici ἄγνός desemnează o ființă omenească „ritualmente pură”, ‘corespunzînd stării cerute de o ceremonie [religioasă]’. Acesta este un sens nou: este ἄγνός nu numai un edificiu, un ținut, un animal de jertfă, ci [ἄγνή] este și o fecioară curată – ceea ce corespunde înțelesului lui ἄζομαι.

Mai rămîne cel de al treilea termen, ἅγιος. Îl întîlnim prima dată în proza ionică, la Herodot, ca atribut al unui „templu”, în general, dar și al unui templu aparte, cel al lui Heracles. Adjectivul lipsește de la Tragici. Aristofan îl ia ca pe o calificare a ‘misterelor [inițiatice]’. Istoricii, urmîndu-l pe Herodot, fac din ἅγιος epitetul statornic al ‘templurilor’. La Pausanias, ἅγιος implică faptul că templul este ocrotit împotriva oricărei pîngăriri prin amenințarea unei pedepse divine. Dar și Pausanias îl imită pe Herodot. În fine, la Strabon, ἅγιος rămîne epitetul des folosit al unui loc sau al unui lucru sacru. Astfel, întrebuițările lui sunt foarte constante și ne arată că ἅγιος este, de la origine, altceva decît ἄγνός. Iată-ne aduși la dificila problemă a etimologiei lui ἅγιος și a lui ἄζομαι.

Prin tradiție, [radicalul lor] este socotit corespondentul skr. *yaj-*, „a jertfi”. Această apropiere figurează în toate dicționarele etimologice. Ea a fost totuși contestată de P.

Kretschmer și, în mod și mai explicit, de A. Meillet²⁹, care propunea să-l apropiem pe ἅγιος mai degrabă de lat. *sacer*: am avea, în greacă, o temă **sag-*, în alternanță cu **sak-*, presupusă de lat. *sacer*.

Dar, chiar dacă am consimți să presupunem o dublă formă **sak-* / **sag-*, suntem obligați să constatăm că termenul din greacă răspunzându-i ca sens lui *sacer* nu este ἅγιος, ci ἱερός. Astfel, *sacerdos* [„preot”] îi corespunde lui ἱερεὺς; *sacra uia* [„calea sacră”] lui ἱερὰ ὁδός; *sacrilegus* (și *sacrilegium*) [„sacrileg(iu)”] lui ἱερόσυλος [„sacrileg, pângăritorul celor sacre”]; *Sacriportus* [„Portul sacru”] lui ἱερός λιμὴν. Traducerile, fie din latină în greacă, fie din greacă în latină, dau o mărturie asemănătoare: expresia *sacrosanctus* este tradusă prin ἱερός καὶ ἄσυλος; față de *sacer morbus* [„boala sacră” = ‘epilepsia’] avem ἱερὰ νόσος; *sacra... publica... et priuata* [„slujbele sacre..., publice... și private”] este tradus, la Dionys din Halicarnas, prin τὰ ἱερὰ... κοινὰ... καὶ ἴδια; *os sacrum* [„gura sacră” = ‘graiul divin’] îi corespunde lui ἱερὸν ὀστέον, iar ἱερὸν πνεῦμα [este redat prin] *sacer spiritus* (la Seneca).

Prin urmare, încercînd să aflăm în ἅγιος corespondentul lui *sacer*, ne lovim de o dificultate majoră. Este vorba, evident, de două noțiuni diferite. Raportul din greacă, dintre ἱερός și ἅγιος pare a fi, într-adevăr, echivalent, în mare, cu cel dintre *sacer* și *sanctus*. *Sacer* și ἱερός, „sacru” sau „divin”, califică persoana sau lucrul consacrate divinităților, în vreme ce ἅγιος, ca și *sanctus*, arată că obiectul dat este ocrotit împotriva oricărei violări – ca un concept negativ, iar nu, în mod pozitiv, cum că ar fi încărcat de prezența divină, ceea ce constituie sensul specific al lui ἱερός.

²⁹ P. Kretschmer, [în] ‘Glotta’, 10, 155 sq.; A. Meillet, [în] ‘Bulletin de la Société de Linguistique de Paris’, 21, 126, și DELL, [1967⁴], s.vv. *sacer*, *sanctus*.

Suntem [astfel] aduși înapoi la comparația clasică dintre ἄγιος și skr. *yaj-*. Sub raport fonetic, nu avem nici o dificultate, cele două forme bazându-se pe un vechi **yag-*³⁰. Dar sensul cere totuși unele observații. În vedică, prin *yaj-* se înțelegea ‘actul sacrificial’, operațiunea prin care ceva putea fi strămutat din lumea oamenilor în cea a zeilor. Astfel se stabilea legătura dintre cele două lumi: prin acest act puteau fi hrăniți zeii. În măsura în care acest verb denotă un act specific și pozitiv, el apare a fi destul de diferit de atitudinea negativă pe care o indică ἄζομοι, care presupune reținerea de la orice încălcare sau vătămare.

De fapt, distanța dintre ele este mai mică decât s-ar părea. Alături de skr. *yaj-*, avest. *yaz-* nu înseamnă pur și simplu ‘a jertfi’, ci ‘a-i venera pe zei’, la fel ca și v. pers. *yad*; [formele IR] privesc, în genere, ‘cultul’, nu numai ‘sacrificiul’. Dar printre derivate avem unul de o importanță aparte, ajuns, în vedică, un atribut statornic al zeilor, iar în *Avesta*, chiar numele unei zeități: skr. *yajatá-*, avest. *yazata-*, litt. ‘cel vrednic de venerație, de cult’. Avem temeiuri să credem că vedica a specializat uzul ritual al unui verb cu un înțeles mai general, ca [lat.] *colo, colere* [‘a cultiva, a acorda un cult’], decât ca [lat.] *sacrifico, -are* [‘a jertfi, a sacrifica’]. Acest fapt ne poate da seama de ce [verbul] *yaj-* primește [în sanscrită] construcția cu acuzativul numelui divinității și instrumentalul lucrului închinat: ‘a cultiva un zeu **cu** ceva’. Ne-am fi așteptat mai degrabă la o formulare cu dativul numelui divinității, dacă verbul ar fi însemnat [numai] ‘a jertfi’³¹.

³⁰ [Forma franceză purta **yeg-* drept radical IE, fapt interzis de -α- din greacă.]

³¹ [Caz al ‘terțului implicat’, cu conotație de /+ persoană sau personificare/, dativul IE, continuat de cel din limbile clasice, era mai pregnant și mai reverențios decât acuzativul, caz al ‘obiectului’, al ‘suprafeței afectate’ de acțiunea verbală.]

Să recitim, deci, ce-i spune Chryses lui Agamemnon, la începutul *Iliadei* (1, 20-21):

20 „Iară copila iubită mi-o dați pentru-aceste odoare,
Teamă avînd (ἄζόμενοι) de feciorul lui Zeus,
Arcașul Apollon!”

Fără să exploatăm prea mult acest caz („păstrînd o respectuoasă reverență pentru Apollon”), nu avem de ce să-l socotim foarte diferit de exemplele pe care ni le oferă *Veda* și *Avesta*. Ceea ce se cere nu este păstrarea unei atitudini negative față de zeu, ci acordarea unui omagiu pozitiv. Nimic nu ne obligă să renunțăm la apropierea tradițională, chiar dacă ea nu este atît de strînsă, pe cît importanța acestei noțiuni ne-ar fi îndemnat să o dorim.

*
* *

Trecerea în revistă a acestor termeni a făcut să reiasă, deopotrivă, vechimea și disparitatea lor etimologică. Fiecare dintre ei are propria sa istorie și implică învățăminte aparte. Nu avem vreo cale deschisă către preistoria comună a ‘sacruului’.

În plus, constatăm că mai multe dintre limbile atestate cel mai devreme posedă o dublă coloană de exprimare, aparte în fiecare limbă – doi termeni complementari, care enunță ‘sacru’ sub un dublu aspect. În greacă [ei sunt] ἱερός și ἅγιος, în latină *sacer* și *sanctus*, în avestică *spənta-* și *yaozdāta-*³².

Cu ajutorul acestor perechi putem totuși reconstrui unul și același model. Ele funcționează înlăuntrul cîte unei limbi, iar legăturile dintre perechi nu se stabilesc în același plan –

³² Pentru interpretarea lui *yaozdā-* v. mai sus, p. 104-105.

sau [eventual] noțiunile își corespund, dar prin intermediul unor termeni distincți. Aceeași idee transpare și în avest. *spənta-* și în gr. ἱερός, dar sub forme etimologic diferite: ‘forța plină de ardoare și de fecunditate’. Acestei noțiuni îi corespunde, în got. *hails*, cea de ‘nevătămare, desăvârșire’: o ‘forță’ care-și pune obiectul la adăpost de orice atingere, care îl face invulnerabil. Dimpotrivă, lat. *sacer* ne face să simțim doar o ‘stare de retragere’, o însușire augustă și nefastă, de obîrșie divină, care izolează de orice legătură omenească.

Diferența este o alta între calitatea firească arătată de avest. *spənta-* și de starea din *yaozdāta-*. Neutrul *yaoš-* îl găsim strîns legat de forma IR a IE **dhē-*, [adică] de ideea ‘conformității rigide la o normă’: „a face apt pentru un act religios, a face obiectul potrivit spre a satisface toate cerințele rituale”. E vorba de rezultatul unei operațiuni care aduce cu sine ‘puritatea rituală’.

Am văzut legătura etimologică prin care se află unite formele *sacer* și *sanctus*, dar alcătuirea lui *sanctus*, de un tip nou, subliniază caracterul secundar al creării lui. S-ar părea că latina a reînnoit această noțiune IE, mai ales pentru că, la dată IE, nu exista un termen unic implicînd ambele aspecte ale ‘sacruului’, dar existase încă de pe atunci o dualitate a noțiunilor, marcată diferit, mai departe, de fiecare dintre limbi.

În sfîrșit, ἱερός și ἄγιος ne arată limpede atît aspectul pozitiv, cît și pe cel negativ al noțiunii date: pe de o parte, ‘ceea ce este înсуфлєțit de o putere și de o vivacitate sacră’, iar, pe de alta, ‘ceea ce este oprit, cu ce nu trebuie să avem de a face’.

Iată, dar, care este, în vocabularul fiecărei limbi, distribuția acestor două însușiri, ilustrînd cele două aspecte ale uneia și aceleiași noțiuni: ‘ceea ce este plin de o putere divină’ / ‘ceea ce este interzis atingerii omenești’.

Capitolul II

Libația

Sumar – Ofranda alcătuită din lichide, exprimată în grecește prin verbele σπένδω, σπένδομαι și prin substantivul σπονδή, poate fi definită în mod specific drept o „ofrandă de asigurare”. Orice întreprindere care implică un risc – o călătorie, o expediție războinică, dar și un pact sau un tratat de pace – era precedată, în mod firesc, de o σπονδή.

Noțiunea de ‘asigurare’, de ‘garanție’, se află și la baza înțelesului, strict juridic, al lat. *spondeo*. Aici nu mai avem ideea de ‘ofrandă lichidă’, dar subzistă funcția acesteia: *filiam spondere* înseamnă „a-și da fiica de soție (*sponsa*), garantînd astfel o alianță”. Cît despre *respondere*, el este „a răspunde că...”, fiind „răspunzător de...”.

Nefiind nici χοή, nici σπονδή, ce să fie oare „libația” definită ca atare prin corespondența dintre gr. λείβω și lat. *libō*? Grupul gr. λείβω exprimă noțiunea de ‘picurare’, de ‘vărsare strop cu strop’: λείβω, „a răspîndi cîteva picături” i se

opune astfel lui χέω, „a (re)vârsa (din belșug)”. Din punctul de vedere al funcției sale, λοιβή pare a i se opune lui σπονδή drept un rit apotropaic [de abatere a răului], față de unul de îmbunare [a divinității].

Multiplicitatea derutantă a sensurilor lat. *libo*, „a face o libație, a atinge ușor, a gusta, a lua o părticică din..., a se atinge de...” își află înțelesul doar dacă păstrăm din vechiul înțeles de „a vârsa câțiva stropi” doar „a lua o părticică”.

I. *Sponsio*

Numeroși termeni se grupează în jurul ideii de ‘jurământ’, astfel că se cade să-i pomenim acum și pe aceia legați de ea prin înseși necesitățile unei atari instituții.

Prestarea unui jurământ sau încheierea unui pact sunt mereu însoțite de un ritual: el este enunțat prin gr. σπένδω, „a face o libație”, prin hitt. *šipant-* și *išpant-*, pronunțat [*spand-*] și însemnând același lucru, și prin lat. *spondeo*.

Cele trei forme, vizibil înrudite, se referă la noțiuni diferite caracterizate. În latină, *spondeo* este un termen juridic; în hittită, [*spand-*] desemnează un fel de sacrificiu – or, noțiunea de ‘sacrificiu’ îi lipsește cu totul termenului latin. Gr. σπένδω asociază ambele semnificații date în mod separat de hittită și de latină – pe de o parte, „a aduce o ofrandă de lichide”, pe de alta, „a încheia o înțelegere”. Derivatul nominal σπονδή, pe gradul *o* al radicalului, înseamnă „ofrandă lichidă”, dar, la plural, [*σπονδαί*.], „înțelegeri, încetare a luptelor, armistițiu”. Legătura cu ‘jurământul’ este cel mai bine sesizabilă în greacă, dat fiind că σπονδή însoțește prestarea lui. Asocierea aceasta ne poate face să înțelegem cum s-a petrecut specializarea verbului grecesc, atât la activ, cât și la mediu, cu sensul de „a încheia un pact”. Putem presupune astfel că înțelesul dintîi era acela

de „ofrandă lichidă care consacra în mod solemn o înțelegere”.

Aici apare o problemă de ordin lingvistic. Pentru ca *spend-* să fi evoluat, în greacă și în latină, spre o accepțiune de ordin politic sau juridic, în istoria semantică a verbului trebuie să fi existat ceva care să fi pregătit un asemenea proces.

Or, gr. σπένδω se mărginește numai la „a îndeplini o libație”, fără vreo precizare, de orice fel ar fi, a sensului propriu al acestei practici. Dacă verbul ar implica faptul că libația era mereu făcută cu prilejul unei înțelegeri, specializarea de sens ar merge de la sine. Dar nu totdeauna un asemenea fapt este evident cu necesitate. În *Odyseia*, σπένδειν¹ [„facerea unei libații”] se poate îndeplini fără nici o legătură cu vreun fel de pact: pețitorii pot face seara o libație, fără să fie vorba de nici un acord [18, 419 și 425]. În genere, mențiunea lui σπένδω nu este legată de nici un angajament colectiv. Și totuși, la Herodot aflăm atestată, deja, și încă din plin, folosirea lui σπένδομαι și a lui σπονδή cu sensul de „a încheia o înțelegere”: σπένδεσθαι εἰρήνην înseamnă „a încheia pacea”. Contrastul acesta este destul de aparte. Nu putem să-l descifrăm decât printr-o examinare amănunțită a vechilor atestări, începînd cu cele mai semnificative dintre cele homerice.

În *Iliada*, σπονδαὶ ἄκριτοι sunt pomenite [doar] în legătură cu jurămîntul (2, 341; 4, 159), părtașii strîngîndu-și unul altuia brațul drept. Este vorba, desigur, de un ceremonial: acestea două sunt singurele exemple homerice ale lui σπονδή, iar folosirea unui atare termen învederează încheierea unui act precis.

¹ [Originalul folosea, ca noțiune generică, aici și imediat mai jos, nu verbul σπένδω sau σπένδομαι, ci substantivul σπονδή, dar singurul lui nu este deloc atestat la Homer, cf. mai jos.]

În câteva exemple, verbul σπένδω însoțește o cuvîntare.
În *Il.*, 16, 227, Ahile i se adresează lui Ζεύς Δωδωνοῖος
Πελασγικός:

230 „.... mîinile sale-și spală, și turnă vinul roșu.

Rugă-nălțînd mai apoi, stete-n mijloc de-ocol, vîrsînd
vinul,

Cerul cel mare privindu-l...”

Să luăm aminte că el îi cere lui Zeus ca soțul său
[Patroclu], pe care-l trimitea la luptă, să se întoarcă viu și
nevătămat.

În *Il.*, 24, 287 și urm., ne aflăm în pragul unei
întreprinderi pline de primejdii: Priam are să se ducă să-și
ceară de la Ahei fiul ucis. După sfatul soției sale, face mai
întîi o libație, cătînd către zeii din cer și adresîndu-i-se lui
Zeus. Soția îi spusese mai înainte:

290 „Dară te roagă apoi lui Cronίόν, Multînneguratul,
Cel de pe Ida, privind din înalt peste Troia cea largă,
Și-i cere lui piază bună, sol iute, acela ce-i este
Din zburătoare mai dragă, și-i cea mai presus în putere:
Zboru-i să-ți vină din dreapta, văzînd-o în ochi să știi
bine

295 Și să te-ncrezi a te duce la ale Danailor nave!”

La care Priam, la rîndul său, [face libația și repetă]:

305 „El se spală, și, pocalul luînd de la draga-i soție,
Rugă-nălță mai apoi, stete-n mijloc de-ocol, vîrsînd
vinul,

Cerul deasupra privindu-l, și spuse o rugă anume:

‘Zeus Părinte, slăvite, mărite, privind de pe Ida,

Dă-mi lui Ahile eu drag să-i ajung și el milă să aibă!

310 Dar îmi trimite și-o piază, sol iute, acela ce-ți este
Din zburătoare mai dragă, și-i cea mai presus în putere,
Zboru-i să-mi vină din dreapta, văzînd-o în ochi să știu
bine

Și să mă-ncred a mă duce la ale Danailor nave!”

Așadar libația însoțește ruga ridicată pentru obținerea unei asigurări anume. Ofranda lichidă închinată lui Zeus este vărsată ca o oblațiune care poate garanta celui în cauză o întoarcere nesmintită, în momentul în care se purcede la o întreprindere plină de primejdii atât pentru sine, cât și pentru ceilalți. Avem confirmarea acestui fapt la Herodot (VII, 54): Xerxes face o libație în momentul în care pornește să invadeze Grecia, cerîndu-i zeității ca nici un nenoroc să nu-l împiedice să cuprindă cu totul Europa și să răzbată pînă la ultimele ei hotare. Țelul profund este acela de a fi ferit de primejdii, prin invocarea ajutorului zeilor.

Întocmai aceleași condiții le aflăm și la Homer, în *Odysseia* (18, 108-153). Odysseu, tot deghizat, se află în mijlocul peșitorilor, care-i dau de mîncare. Cum venise vorba de el însuși, îl avertizează pe Amfinomos, [care fusese omenos cu el]²:

„Să dea zeul

Să fii întors tu acasă, ‘nainte cu el să dai ochii,

Cînd o fi să se întoarcă aicea, în țara lui dragă!

Căci nu prea vād să nu iasă chiar fără vărsare de

sînge

150 Între acela și-acești peșitori, cînd va fi în sălașu-i!”

Și apoi se pregătește pentru lupta hotărîtoare, spre a-și redobîndi căminul.

Scopul este mereu acela de a-i afla ocrotire celui pornit într-o întreprindere plină de primejdii. Cel care lămurește adesea uzul concret este însuși contextul dat. Astfel, în *Od.*, 3, 333-334, în momentul în care se întreprinde sau se duce mai departe o călătorie plină de primejdii, i se închină o libație lui Poseidón.

² [Poate prea liber, originalul, bazat pe o referire din memorie, formula „il avertit les prétendants”.]

În episodul cu ‘boii Soarelui’ (12, 260-390), tovarășii lui Odysseu, înfometați, dau peste o cireadă apărută de o opreliște: vitele acestea [ale Soarelui] nu trebuie jertfite de nimeni. Dinșii au tăiat însă o parte din ele și le-au pus la fript, iar înainte de a mânca din carne, în lipsa vinului, fac o libație cu apă [12, 363, ὕδατι σπένδοντες]. Știu ei bine că au făcut-o fărădelege, dar vor, totuși, să-l îmbune cât de cât pe zeu. De altfel, țelul acesta este exprimat în termeni consacrați, atunci când Pisistrate [fiul lui Nestor] îl primește la ospățul lor pe Telemah, însoțit de Athena, aflată sub strai schimbat [3, 43-48]³:

- „Ia și închină acum, chiar tu, oaspe, lui Poseidáon,
Căci la-al stăpînului nostru ospăț nimerit-ai încoace!
- 45 Dar, după ce-i închina și ruga-te-vei cum șade legea,
Dă-i și acestuia cupa cu vinul cel dulce ca mierea,
Ca să închine, căci cred că și el tot va vrea să se roage
Nemuritorilor: toți de a zeilor haruri duc lipsă!”
- Urmează rugăciunea înălțată de Athena către Poseidón, cu înșiruirea harurilor cerute. La fel se procedează, tot în cinstea lui Poseidón, în clipa când oaspeții se pregătesc de culcare (3, 333-334; cf. 18, 419 și 425 etc.).

Atunci când Pindar spune, figurat: (Ὀλυμπίῳ) σπένδειν ἁοιδᾶϊς (*Isthm.*, 6, 9), „a-i face libației cu cînturi (Olympianului)”, trebuie să înțelegem că o asemenea σπονδή îi este închinată lui Zeus Salvatorul, Σωτῆρι Ὀλυμπίῳ, pentru a asigura izbînda unui mare erou care înfruntă această încercare.

Aceleași stări de lucruri se regăsesc peste tot în textele literare, atît în proză, cît și în poezie. Grecii îi închină libații și rugi lui Poseidón Salvatorul, atunci cînd, după dezastrul

³ [Autorul menționează că folosisse traducerea din ediția lui V. Bérard – Paris, I, 1924, 55-56.]

flotei perse, doresc să ajungă iarăși, cât mai iute, la Capul Artemision (Herodot, VII, 192). În tragedia *Oreste* a lui Euripide (v. 1688), Apollon îi făgăduiește Elenei că va avea o soartă strălucită, cu onoruri printre oameni, „avînd mereu slăvită închinare”: ea va împărtași cu Dioscurii însărcinarea de a fi „ocrotitoarea năierilor printre talazuri”, ναύταις μεδέουσα θαλάσσης; corăbierii lor li se închină atunci cînd scapă din primejdii, așadar Elena va avea privilegiul de a primi asemenea σπονδαί din partea lor.

Prin urmare, nu pare probabil ca verbul σπένδω să aibă, o singură dată, la Herodot (IV, 187), înțelesul de „a stropi”, așa cum se crede îndeobște. Istoricul ne spune că Libienii, „atunci cînd copiii lor sunt cuprinși de spasme, au un leac gata pregătit: ei îi apără, făcînd asupra lor o libație (<ἐπι>σπείσαντες)⁴ cu urină de țap”. Nu vedem de ce, numai aici, verbul și-ar părăsi înțelesul pe care îl are în toate celelalte pasaje. Și aici poate fi vorba, la fel de bine, despre un ritual îndeplinit cu scopul de a înlătura o primejdie. Herodot nu avea nevoie de verbul σπένδω pentru a spune numai „a stropi”. Mai probabil, era vorba despre o veritabilă ‘libație’, făcută pentru a-i îngădui copilului să depășească mai ușor acest dificil [rit] de trecere.

La oratorii attici și în istoria ulterioară a acestui verb, acesta nu mai enunță numai un act cu valoare religioasă, ci ia o valoare politică. Acum tinde să prevaleze forma medială σπένδομαι. Dacă σπένδω arată faptul de ‘a lua zeii drept chezași printr-o libație’, diateza medie accentuează faptul că procesul acesta implică puternic pe cel ce desăvîrșește acțiunea sau pe cei legați de ea. Practic, el devine „a se lua

⁴ Manuscrisele poartă σπείσαντες, corectat de van Herwerden în ἐπισπείσαντες, lecțiune adoptată și de Ph.-E. Legrand în ediția Budé [Paris, Les Belles Lettres, IV, 1945, 191-192]), traducînd „ils arroseront [‘stropesc’] les enfants d’urine de bouc”.

reciproc drept chezași”, de unde „a se angaja unul față de celălalt”. Herodot a putut, astfel, spune τριήκοντα ἔτεα εἰρήνην σπένδεσθαι, „a încheia [= a se angaja la] o pace de treizeci de ani” (VII, 148). Cele două părți contractante se angajează să respecte un pact de securitate reciprocă: corăbierul se asigura împotriva primejdiilor mării [luînd zeii drept chezași], aici părțile se asigură și ele, dar împotriva relei credințe a celuilalt, împotriva oricăror violări posibile [ale înțelegerii]. Se va putea ajunge chiar să se spună σπένδεσθαι τῇ πρεσβείᾳ, „a asigura unei solii libera trecere” [litt. „a chezașui în favoarea unei solii”] (Eschine, *Împotriva lui Ctesifon*, 63).

Vedem deci cum ajung să se dezvolte sensul politic și cel juridic, plecînd de la cel religios. Jocul dintre diateza activă și cea medie se manifestă, puțin altfel, și în dialectul doric, în marele text juridic din Gortyna, în legătură cu chestiunea stării femeii: la activ, ἐπισπένδειν [înseamnă] „a garanta bani” unei femei – tatăl sau fratele ei îi garantează o sumă de bani față de riscul unui divorț sau al unei repudieri; la mediu, ἐπισπένδεσθαι [înseamnă] „a accepta drept garanție”.

Am mai putea găsi și alte texte care susțin aceste căi de interpretare. Le-am ales însă pe cele care dezvăluie valoarea proprie verbului și duc la înțelegerea sensului său religios [primar], ca și a celui derivat, din vocabularul politic. Vom trage astfel încheierea că înțelesul etimologic, religios, al lui σπονδή era cel de „ofrandă de asigurare”.

Acum, urmînd aceeași linie de dezvoltare [semantică], întîlnim corespondentul latin, *spondeo*. Verbul acesta s-a specializat în limbajul juridic, cu sensul de „a garanta în justiție, a-și da cauțiunea proprie în favoarea cuiva”. El este consacrat ca atare în terminologia ‘căsătoriei’: aceasta ne-o spun termenii înșiși de *sponsus* și *sponsa*, „soț” și „soție”.

Mai cunoaștem și formulele de cerere în căsătorie și de consimțământ. Plaut este cel care le reproduce, în *Trinummus*:

1157 LY. Sponden' (= spondesne) *ergo tuam gnatam uxorem mihi?*

CH. Spondeo...

Lysiteles (peșitorul) „Deci mi-o făgăduiești pe fiica ta de soață?”

Charmides (tatăl) „Da, ți-o făgăduiesc...”

1162 LY. *Istac lege filiam tuam sponden' uxorem mihi?*

CH. Spondeo.

Lysiteles „Și după astă lege mi-o făgăduiești pe fiica ta de soață?”

Charmides „Da, ți-o făgăduiesc.”

Dar și invers, tatăl poate să-l întrebe pe tânăr „o iei tu pe fata asta de soție?”, iar răspunsul consacrat este *spondeo*: „Făgăduiesc!” ([cf.] Aulus Gellius, IV, 4, 2). *Sponsio* reia aceste noțiuni, cu dezvoltările juridice pe care le comportă.

Dar cum se leagă această noțiune specific romană de ceea ce ne-a lăsat să înțelegem limba greacă? De o parte și de cealaltă, este vorba tot despre o garanție, de o asigurare. Tot după cum, în lumea hellenică, libația slujea asigurării siguranței celui ce-o oferea, și la Roma era vorba de o asigurare, dar de una juridică, oferită în justiție de un *sponsor*. El este de față pentru a feri judecătorul, partea adversă, sistemul de drept, împotriva oricărei posibile încălcări: inculpatul, pîrîtul puteau să nu se prezinte etc. În cazul căsătoriei, *sponsio* este asigurarea dată peșitorului de către tatăl fetei, în privința acesteia, este ‘făgăduirea’ ei.

Alături de *spondeo*, trebuie să-l luăm în considerare și pe *re-spondeo*. Înțelesul propriu al lui *respondeo* și legătura dintre el și *spondeo* rezultă literalmente dintr-un dialog de la Plaut, din *Captivi*, 898-899. Parazitul Ergasilus îi aduce lui Hegio o veste bună: fiul lui, dispărut de lungă vreme, se întoarce acasă. Hegio îi făgăduiește lui Ergasilus să-l

hrănească oricîte zile o avea, dacă spune adevărul. Iar acesta îi făgăduiește și el ceva în schimb, [și anume că spune adevărul]:

898 ER. Sponden' tu istud? HE. Spondeo.

ER. *At ego tuum tibi aduenisse filium* respondeo.

Ergasilus „Făgăduiești tu asta?” Hegio „O făgăduiesc.”

Ergasilus „Iar eu îți dau făgadă îndărăt că ți-a sosit feciorul.”

Dialogul acesta este alcătuit după tiparul unei formule juridice: *sponsio* din partea unuia, *re-sponsio* din partea celuilalt, ca forme reciproce de asigurare – „eu îți garantez, în schimb, că fiul ți s-a întors cu bine”.

Din schimbul acesta de garanții (cf. expresia noastră „a răspunde de...”) ia naștere sensul, deja bine întemeiat în latină, de „a răspunde”. *Respondeo*, *responsum* apar folosite în legătură cu tîlmacii zeilor, cu preoții, mai cu seamă cu haruspicii, oferind, în schimbul ofrandei, o făgăduință, în schimbul darului, o asigurare; este vorba de „răspunsul” unui oracol, al unui preot. Aceasta ne explică și apariția accepțiunii juridice a verbului dat: *respondere de iure* [înseamnă] „a da o consultație în materie de drept”. Juristul, cu competența sa, garantează greutatea sfatului pe care îl dă.

Să subliniem existența unei expresii corespunzătoare în germanică: v. engl. *and-swaru*, „răspuns” (engl. *answer*, „răspuns, a răspunde”, față de got. *swaran*, „a jura, a pronunța cuvinte solemne”) este, aproape literalmente, [corespondentul lui] *re-spondere*.

Putem astfel preciza, în preistoria limbii grecești și a celei latine, semnificația unui termen foarte important din vocabularul religios, și valoarea dată rad. **spend-* față de alte verbe care indică, în genere, ‘ofranda’.

În latină, în vreme ce a dispărut o importantă parte a semnificației dintîi, rămîne totuși esențialul, ceea ce, pe de o

parte, determină noțiunea juridică de *sponsio*, pe de alta, legătura cu conceptul grecesc de σπονδή.

II. *Libatio*

În vocabularul instituțiilor religioase există un verb pentru „a oferi o libație”. Paralel cu gr. σπένδω, lat. *spondeo*, el este restrâns la cele două limbi clasice [europene]⁵: este vorba de gr. λείβω și de lat. *libō*.

Înțelesul lor este perfect limpede, întrebuițările stabile, iar expresiile înseși, din greacă și din latină, își corespund în mod literal. Cît despre λείβω, traducerea uzuală este aceea de „a vărsa”, în genere, la Homer ea referindu-se în mod exclusiv la ‘vin’: λείβειν οἶνον, ca lat. *libare uinum*. Lîngă λείβω apare substantivul λοιπή, „libație”, aflat în același raport cu el, ca și σπονδή față de σπένδω.

Înțelesul de „a vărsa” este acceptat peste tot, în virtutea întrebuițărilor din afara domeniului religios: δάκρυα λείβειν, „a vărsa lacrimi”, atestat la fel de bine la Homer, ca și λείβειν οἶνον Δί, „a-i face o libație cu vin lui Zeus”.

Dar, cercetînd mai îndeaproape lucrurile, înțelesul nu se mai arată a fi la fel de clar. Întîmpinăm dificultăți în interpretarea ritului desemnat de acest verb. Dacă λείβω înseamnă numai „a vărsa”, ne putem pune întrebarea ce legătură de înțeles trebuie stabilită între λείβω și un alt verb care denotă propriu-zis acțiunea ‘vărsării’, avînd totodată și un înțeles religios: χέω, cu numele lui de acțiune, χοή. Verbul acesta, [provenind din rad. IE] *g^h*heu-*, este unul dintre cele mai clar restituite din vocabularul IE. El este reprezentat în IIR prin skr. *hav-/ho-*, „a aduce o oblațiune cu lichide”, un rit esențial în ritualul vedic; neutrul *ho-tra-* desemnează

⁵ [Nu vom uita că și sanscrita sau avestica sunt limbi „clasice” ale marilor culturi orientale IE.]

ofranda, iar numele de agent *-ho-tar-* denumește personajul [îndeobște preotul] care o închină. În iranică, termenii corespund cu exactitate: *zav-*, „a face oblațiunea”, *zao-θra-*, „ofranda”, *zao-tar-*, „cel ce o oferă”. Cu aceeași valoare rituală, [avem atestat și] arm. *jawnem*, „a face o ofrandă, a consacra”.

Tot aceeași rădăcină **gh'eu-*, cu o ‘lărgire’ în dentală, creează lat. *fundo*, „a vărsa”, iar, în germanică, got. *giutan*, germ. *gießen*, „a vărsa”. Judecînd după amploarea ariei dialectale și după constanța semnificației, tocmai verbului acestuia, [care l-a dat] în grecește [pe] χέω, se cuvine să-i atribuim înțelesul primar de „a vărsa”. Așadar λείβω nu poate să fi indicat exact aceeași noțiune sau, cel puțin, nu la fel, nici în aceleași împrejurări.

În plus, lat. *libo*, „a face o libație” mai înfățișează și o altă derivație de sens. El înseamnă la fel de bine „a atinge ușor”; „a gusta” (*libo* sau *delibo* se spune despre lucrul albinelor care culeg suc din flori); „a lua o parte din ceva” (sens curent), [îndeobște] pentru a se hrăni, a se servi; „a lovi pe cineva sau ceva” (ființe, obiecte). Nu este ușor de stabilit de-a dreptul o unitate între aceste sensuri diferite care îi sunt cunoscute verbului latin *libo*. Dar este deja limpede că ele nu derivă din noțiunea de „a vărsa”. Istoria prelatină a cuvîntului este mai puțin simplă decît se părise. Ea este atît de puțin simplă, încît, după etimologul A. Walde, verbul latin ar continua două rădăcini diferite, una pentru „a vărsa”, iar cealaltă însemnînd „a smulge, a lua”. Fără a merge pînă acolo, dicționarele etimologice mai recente subliniază dificultatea de a stabili un înțeles [primar] unic.

Trebuie să reluăm comparația dintre întrebuiințările grecești și cele latine, de vreme ce nu avem, în acest caz, și o a treia limbă a cărei mărturie să poată arbitra această situație dificilă.

Pe lângă λείβω, mai putem adăuga, în grecește, unele forme simple, folosite în afara vocabularului religios, cu un înțeles

destul de limpede pentru a le putea asigura înțelesul de bază. Mărturiile acestea nu au fost, pînă acum, îndeust folosite.

Înainte de toate, numele radical *λίψ, G. λιβός, Ac. λίβα, „strop, picătură”: formele cazuale [oblice] [sunt atestări] izolate ale unui vechi cuvînt căzut în desuetudine – μέλιτος λίβα (Apollonios din Rodos), „picătură de miere”; ἐξ ὀμμάτων λείβουσι λίβα (Eschil, *Eum.*, 54), cu o figură etimologică⁶, lacrima fiind concepută aici ca o ‘picătură’. Apoi un substantiv [derivat] în -ad-, λιβάς, λιβάδος, „picurare, scurgere strop cu strop”, de unde „izvoraș”, sau „ochi de apă” produs de apa care picură. La rîndul său, λιβάς produce un diminutiv, λιβάδιον, și o temă de prezent λιβάζεσθαι, „a picura, a șiroi”, vorbind despre apa care se scurge. Mai găsim și adverbul λείβην, „pic cu pic”, și [substantivul] λείβηθρον, „scurgere de apă”.

Suntem acum în măsură să-l definim în mod mai precis pe λείβω: κόμαι λείβουσι ἔλαια (Callimah), „pletele îi picură [stropi de] ulei”; ἄφρὸς περὶ στόμα λείβεται (Hesiod, *Scutul*, 390), „balele-i picură de pe la gură”; τήκειν καὶ λείβειν (Platon, *Statul*, 411 b), „a se topi și a picura”.

Vedem astfel că λείβω nu înfățișează ‘vărsarea’ continuă a unui lichid răspîndit din belșug, așa cum, tocmai, o arată χέω. Dimpotrivă, λείβω înseamnă „a picura, a vărsa strop cu strop”; un lichid se scurge pic cu pic dintr-un recipient care nu-l mai poate păstra: izvorul ascuns nu se ‘varsă’ – el lasă să picture apa strop cu strop. La fel, δάκρυα λείβειν (sfîrșit de vers curent la Homer) nu înseamnă exact „a vărsa lacrimi”, ci „a lăsa să-i scape, să-i curgă stropi de lacrimi”.

Nu este nevoie de nici o transpunere pentru a înțelege astfel expresiile pe care le-am citat mai sus. Sensul apare

⁶ [Poetica romanică modernă nu mai iubește asemenea figuri de stil, foarte prețuite de limbile IE vechi. Așadar vom traduce „din ochi le pică stropi”, iar nu „ei stropi din ochi stropesc”.]

încă de la Homer, într-un exemplu care n-a fost îndeajuns apreciat (*Od.*, 7, 107):

... ὀθονέων ἀπολείβεται ὕγρὸν ἔλαιον

„Iară pe fir împletit se scurgea, picurînd jos, uleiul”.

Pentru a împiedica să se rupă fragilele fire ale unei țesături, peste ea se turna ulei, care picura pe jos.

Pentru toate exemplele pe care le-a trecut în revistă se impune aceeași interpretare a acestui verb. Ea trebuie aplicată și expresiei religioase ὄνον λείβειν: nu este vorba de a „vărsa” vinul, din belșug, dintr-un potir, ci de a-l „picura”, lăsînd să cadă cîtiva stropi.

Substantivul λοιπή va trebui să primească aceeași interpretare. El apare numai în dubla expresie „a cinsti zeul cu λοιπή și cu κνίση” (*Il.*, 9, 500). Prin κνίση se înțelege „grăsimea” care acoperă anumite părți ale victimei, precum și sfîrșitul și aroma acestei grăsimi fripte, care se înalță spre cer. Iar λοιπή va fi, așadar, ofranda lichidă, oferită strop cu strop.

Concluzia de tras din aceste mărturii este aceea că ritul desemnat prin λείβω constă din picurarea, strop cu strop, a unui lichid. Este vorba de cu totul altceva decît marile „vărsăminte” (χοαί) care sunt oferite pe morminte.

În latină, dacă n-am avea decît verbul *libo*, nu ne-ar fi ușor să regăsim vreo filiație între diferitele lui sensuri; ele sunt greu de împăcat, orientîndu-se în direcții foarte diferite. Dar, din fericire, există două cuvinte înrudite care ne ajută să restabilim legătura cu formele grecești.

În primul rînd, avem substantivul neutru *libum*, „prăjitură sacră oferită cu prilejul zilelor aniversare și al anumitor ceremonii culturale”. Ovidiu (*Faste*, III, 761) ne arată cum *libum* s-ar putea lega de *libo*, în condițiile unei ofrande aduse lui Pater (= zeului Liber) care iubește mierea:

*Melle Pater fruitur, liboque infusa calenti
Iure Repertori splendida mella damus.*

„Mierea Părintelui dragă-i, pe coca cea caldă i-o dăm noi

Mierea lucindă, pe drept, Celui ce nouă ne-a dat.”⁷

Avem de reținut următorul lucru: prăjitura numită *libum* este oferită în înveliș de miere. Astfel, putem defini mai precis ce era *libum* – „prăjitura șiroind de un lichid (ca mierea)”.

Faptul acesta este confirmat de forma nominală *delibutus* – a adjectivului verbal al unui **delibuo* (neatestat) – păstrată în anumite locuțiuni mai vechi: *delibuto capillo*, „cu părul șiroind (de parfumuri)”; *delibutus gaudio* (Terențiu, *Phorm.*, 856), „inundat de bucurie”, litt. „șiroind de bucurie”. Sensul este așadar acela de „înmuiaț într-un lichid care șiroiește”.

Păstrându-ne în lăuntru limbii latine și fără vreo extrapolare din greacă în latină, am aflat pe această cale mijlocul de a interpreta direct anumite întrebuițări religioase: *libare melle, uino*, cu regimul în ablativ, comparabil cu *facere uino, uictima*, „a îndeplini (ritul) **cu** vin, **cu** o jertfă”. În *libare melle, uino* avem, în sfârșit, echivalentul exact al lui *λείβειν* οὐκ; sensul este acela de „a face cu vin sau cu miere o libație constând din ‘picurarea’ lichidului”.

Acesta este punctul de plecare al istoriei propriu-zis latine a termenilor din această familie. Pentru a le urma evoluția, pînă la diferitele accepțiuni pe care le-a ramificat *libo*, trebuie să-i definim corect drept semnificația inițială, care nu este cea de „a vărsa”, ci de „a picura”, adică de „a oferi o părticică de lichid, lăsată să picure din recipientul său”.

⁷ [Legenda relatată de Ovidiu îl înfățișează pe Liber Pater (= Bacchus) drept ‘găsitorul’ mierii: cf. v. 744 *Liber, et inuenti praemia mellis habet*, „Liber, și astfel păstrează el meritul mierii găsite”.]

Pornind de aici, noțiunea de ‘ofrandă lichidă’, esențială în uzul religios al lui *libo*, *libatio* etc., a lăsat locul, în uzul curent, celei de ‘a lua o părticică’: la Lucrețiu, *libare aequor* este „a lua din apa mării”, sau, metaforic, *delibata deum numina*, „puterea divină căreia i s-a luat ceva”, deci care se află micșorată. Este, așadar, chiar același verb ca și în *truncum delibare*: o pereche de boi înjugați „smulg, trecînd, o parte” din scoarța unui trunchi de arbore. Verbul poate fi folosit și în legătură cu hrana, după definiția unui gramatic latin⁸: *libare est aliquid leuiter contingere, ut, si quis, inuitatus ad conuiuium uel potum, perexiguum quiddam de esca, uel potione sumat*, „*libare* este ‘a atinge ușor ceva, cum ar fi dacă cineva, invitat la un ospăț sau la băut, ar lua o îmbucătură din mîncare sau [o înghițitură] din băutură’.

Aceasta este schimbarea care l-a afectat pe *libo*, dîndu-i o nouă valoare. La început, el era „a lua o părticică” dintr-un lichid destinat unei divinități. Apoi „a lua o părticică” (de mîncare, de pildă), „a culege”, așa cum fac albinele din flori.

Sensurile verbului latin își află corelarea plecînd de la o obîrșie pe care o putem regăsi chiar în latină, prin *libum* și *delibuo*; or, ea este tocmai cea pe care ne-o sugerau întrebuintările grecești. Astfel, examinarea faptelor latine, după aceea a celor grecești, ne aduce la obținerea unor precizări care restrîng și mai mult cele două tradiții.

Vom cere acum îngăduința de a atinge o ultimă problemă, cu toate că ea nu este de ordin lingvistic: dar la ce slujea „libația”? Este totuna cu a afla în ce împrejurări era folosit λείβω. Verbul acesta nu era interschimbabil cu σπένδω. Să luăm în considerare, în contextul său, un exemplu homeric aparte (*Il.*, 7, 478-482):

⁸ [CGL, Plac. V, 30, 19, citat după A. Ernout - A. Meillet, 1979⁴, 356.]

„Dar toată noaptea doar rele ursitu-le-a Zeus, Gînditorul,
Groaznic de tot bubuind: pe toți, galbeni la chip, îi luă
spaima.

480 Vinul din cupe în țăr' nă-l vărsau, iar niciunul dintr-înșii
Nu cuteza să mai bea, făr' să-nchine (λείψαι) lui

Zeus Croníon.”

Intenția este limpede: înainte de a bea, sunt răspîndite
cîteva picături, care trebuie să îmbune mînia divină. Nu este
vorba, cum am văzut în cazul lui σπένδω, de ‘obținerea unui
acord’, ci de abaterea efectelor unei mîinii stîrnite. Aceeași
idee reiese, ca într-o parodie, în episodul în care Odysseu îl
înșală pe Polyfem (*Od.*, 9, 345-352). Cyclopul i-a înfulecat
pe doi dintre soții lui Odysseu, iar, pentru a-l potoli, eroul îi
oferă un căuș de vin vechi:

„Ia vin, Cyclopule, bea, dar, odată ce cărnuri de oameni
Înfulecași mai 'nainte, să vezi băutura pe care
Nava ne-o-aduse pe mare: -nchinare (λοιπή) ți-aduc, de,
cu milă,

350 Binevoiești tu acasă, iar, a ne lăsa! Dar se pare
C-ai fi nebun chiar de tot: cum ar fi să-ți mai vină
vreodată,

Afurisite, vreun om din cei mulți, de te porți fără
noimă?”

Prin această λοιπή, Odysseu încearcă să-i domolească
lui Polyfem mînia – la fel cum făcuseră, mai sus, și Grecii cu
mînia lui Zeus. Λοιπή se află la locul care i se cuvine.

Capitolul III

Sacrificiul

Sumar – Absența vreunui termen comun pentru desemnarea ‘sacrificiului’ are drept revers, în feluritele limbi IE, ba, adesea, chiar și înăuntrul fiecăreia dintre ele, o mare diversitate de denumiri corespunzându-le feluritelor forme ale actului sacrificial: ‘libația’ (skr. *juhoti*, gr. σπένδω), ‘angajamentul verbal luat în mod solemn’ (lat. *uoueo*, gr. εὐχομαι), ‘ospățul pentru magnificență’ (lat. *daps*), ‘înălțarea fumului’ (gr. θύω) sau ‘ritul luminii’ (lat. *lustrō*).

În măsura în care ἅγιος poate fi înrudit cu skr. *yaj-*, între ‘sacrificiu’ și ‘sacru’ se află stabilită o anumită relație. În vedică, *yaj-* este, propriu-zis, „a sacrifica”, dar, înainte de toate – așa cum ne-o dovedește construcția însăși a verbului, cu Ac. numelui divin și Instr. obiectului – înseamnă ‘a-l cinsti **pe** zeu, a-i cere favoarea, a-i recunoaște puterea **prin** ofrandele aduse’.

Iată-ne ajungînd astfel la actele pozitive și la ceremoniile prin care se definește și se întreține ‘sacru’: acestea sunt ‘ofrandele’, care reprezintă „sacrificii”, adică

mijloace de a face ‘sacru’, de a trece omenescul în domeniul divinului.

Aceste ofrande sunt de mai multe feluri și comportă o terminologie diferită, după cum ele constau din **lucruri**, sau din **rugăciuni**. Pentru că ‘ruga’ însăși este și ea o ofrandă, ea acționînd prin virtutea sa eficientă; sub aspectul unor formule fixe care însoțesc riturile, ea pune omul în legătură cu divinitatea, prin mijlocirea regelui sau a preotului.

Ofranda concretă poate fi făcută cu lichide sau cu solide: fie o ‘libație’, fie ceea ce s-ar putea numi o ‘mactație’. Se pare că termenul cel mai general atestat dintre toți cei relativi la ‘sacrificiu’ este unul legat de ‘libație’: el derivă din rădăcina reprezentată în sanscrită prin *hav-*, [cu verbul] *juhoti*, ‘a aduce un sacrificiu, [și substantivele] *ho-tar-*, ‘preot sacrificator’, *ho-θra-*, ‘sacrificiu’. Forma corespunzătoare din iranică, *zav-* furnizează și ea, la fel pe *zao-tar-*, ‘preot’, și pe *zao-θra-*, ‘sacrificiu’. Avem în față termeni însemnați, fiecare dintre ei dînd naștere unor derivate numeroase și des întrebuințate.

Această rădăcină este atestată și în armeană, prin *jawnem*, ‘a oferi, a consacra’, tot cu valoare religioasă; în fine, [o cunoaștem] și prin gr. *χέω*, ‘a vărsa’. Toate aceste forme pornesc de la IE **gh’eu-*, la fel cu prezentele [verbale] sufixate, lat. *fundo* și got. *giutan*, ‘a vărsa’ (germ. *gießen*). Acest radical a primit, așadar, în cele mai multe limbi IE vechi, dar nu peste tot, o valoare religioasă, pe care unele derivate ale lui *χέω* o arată și ele.

În legătură cu ‘libația’, sensul propriu al lui **gh’eu-* este acela de ‘a vărsa în foc’. În vedică, este vorba de oblațiunea lichidă, din unt topit sau din untură, care alimentează focul și hrănește divinitatea.

Va ajunge să reamintim o corespondență mai limitată, dar care privește și sfera ‘libației’, cu o repartiție dialectală interesantă: aceea dintre gr. *σπένδω* și *σπονδή*, ‘(a face o) libație’, și lat. *spondeo*, care nu mai păstrează decît

implicația actului pe care libația îl consacra, „făgăduința”, sau hitt. *išpant-* (*šipant-*) [= *spand*], „a face o libație” (cf. mai sus, Cap. 2).

Iată, în terminologia latină a ‘sacrificiului’, un termen care, deși mărginit la latină, trebuie să fi fost o rămășiță a unei formații predialectale: verbul *mactō*, al cărui sens cel mai frecvent este, în epoca clasică, acela de „a jertfi un animal”. Nu poate fi despărțită de acest verb nici forma nominală *mactus*. De fapt, pe aceasta n-o cunoaștem decât la vocativ: *macte* !, mai cu seamă în locuțiunea *macte (animo)* !, = ‘curaj !’, ‘sus inima !’, care pare a nu se potrivi deloc cu verbul *mactō*. Legătura dintre aceste forme este atât de puțin limpede, încât a putut duce la imaginarea a două verbe *mactō*, unul însemnând „a ucide”, iar celălalt „a preamări”, sau ceva asemănător. O atare idee este cu siguranță de respins.

Mactō trebuie considerat drept verbul denominativ al lui *mactus*, dar legătura lor semantică nu poate fi lămurită decât prin examinarea uzului lor. Latinii îl explicau pe *mactus* prin *magis auctus*¹. Ceea ce trebuie reținut din această interpretare nu este atât forma sa literală, de nesuștinut, cât noțiunea, a cărei persistență o atestă, a unei „creșteri”, a unei „întăriri a zeului”, dobândită printr-o jertfă care îl hrănește. Este neîndoielnic că această „etimologie populară” a lui *mactus* a acționat asupra folosirii lui *macte*. *Macte animo* !, ‘curaj !’, se explică prin înțelesul atribuit lui *mactus*. Acesta trebuie să fie pur și simplu adjectivul verbal **mag-to-s*, paralel cu **mag-no-s* (> lat. *magnus*). Faptul că avem două forme ale adjectivului verbal, una în *-to-*, iar alta în *-no-*, nu trebuie să ne surprindă: la fel se întâmplase și cu lat. *ple-nu-s* și *-ple-tu-s*; unul, în *-no-*, arată mai degrabă starea firească, iar celălalt, în *-to-*, starea la care a fost adus cineva sau ceva. Astfel, prezentul denominativ *mactō* arată „a (prea)mări, a face să crească”, adică

¹ [Cf. Pauli Festus, 112, 13 L.]

operațiunea care duce la starea de *mactus*. Întrebuintările cele mai vechi, de tipul *mactare deum extis* [„a-l (prea)mări pe zeu prin măruntaiele jertfei”] comportă numele zeului la Ac. și cel al jertfei la Instr. Aceasta însemna, așadar, ‘a-l face pe zeu mai mare, a-l preamări, întărindu-l prin ofranda adusă’².

Apoi, printr-o schimbare de construcție analogă cu cea petrecută cu *sacro*, *-are*, s-a încetățenit expresia *mactare uictimam*, „a jertfi o victimă”. De aici, apoi, și *mactare*, „a ucide”, continuat de sp. *matar*, „a omori”.

Fiecare dintre acești termeni adaugă ceva la noțiunea ‘jertfei’, a ‘ofrandei’, a ‘libației’, prin legătura pe care o stabilește între noțiunea fundamentală și variabilele implicații ale denumirilor.

Iată încă un exemplu: lat. *uoueo* și [substantivul] *uōtum* înseamnă „(a închina, a făgădui o) jertfă” – dar corespondentele verbului latin lămuresc și mai bine înțelesul inițial: [să luăm.] mai întâi, adjectivul verbal ved. *vāghat*, „care face legământ de jertfă” și „care jertfește”, apoi gr. εὐχομαι [cu substantivul] εὐχή. În cazul acesta noțiunea este, la prima vedere, diferită: „a(se) ruga), „a făgădui”, dar și „a se făli”, „a susține solemn”. În sfârșit, un al patrulea termen însemnat din aceeași serie etimologică este forma verbală avest. *aogədā*, „el a grăit” (preterit, persoana a treia, singular).

² [J. Loicq, 1973, 100, propunea „La forme aduse pentru a lămuri lat. *mactus*, *mactare*, legate de *magnus*, [ar fi] de adăugat *magmentum*, a cărui glosă *quicquid mactatur* [„orice se jertfește”] este în mod cert mai aproape de realitate, decât explicația încurcată a lui Varro, L. L., V, 112 [*Magmentum a magis, quod ad religionem magis pertinet*, „*Magmentum* de la *magis*, pentru că ține mai mult de religie”]; cf. Festus, 113, 8 L: *Magmentum, magis augmentatum*.]. Existența derivatului primar confirmă faptul că valoarea de cult a acestei rădăcini era veche. Este, așadar, semnificativ să regăsim o asemenea valoare și în India vedică (*māhati*, *mahāyate*,) [„mărește, preamărește”: cf. M. Mayrhofer, KEWA, II, 1962, 608.]

Avem în față o mare varietate de sensuri, de la cel precis din lat. *uoueo*, „a închina”, la cel destul de vag din avest. *aogədā*, „el a grăit”. Greaca introduce o noțiune care nu este nici „a zice”, nici „a oferi”, sau „a sacrifica”, ci „a fâgădui”, „a susține public o promisiune”, „a consfinți calitatea cuiva”, prin urmare „a se înfățișa ca”. Este vorba de afirmația solemnă conform căreia se ia un angajament într-o privință, sau cineva se angajează să facă sau să se arate a fi ceva anume. Precizarea aceasta mai aduce după sine încă una. Forma verbală avestică *aogədā* se arată cu mult mai sugestivă decât s-ar fi părut. Dacă-i urmărim întrebuintarea, ea apare în circumstanțe solemne, în cazul unor personaje importante sau al unor divinități. Este un enunț cu alura unei promisiuni, a unui angajament, primindu-și autoritatea în funcție de cei care le fac (cf. Cap. 4).

*
* *

Vedem astfel că diversele valori sunt răspândite în mod inegal în cadrul corespondențelor care unesc mai multe forme ale aceleiași rădăcini. Nu arareori, valoarea propriu-zis religioasă se încetățenește în cadrul unei singure limbi; în altă parte, cuvântul intră în vocabularul general, sau primește specificări de o altă natură. Remarca aceasta poate fi ilustrată printr-un alt exemplu, privitor la un cuvânt care nu ține de vocabularul religios decât într-o singură limbă, cu toate că este reprezentat în lexicul mai multora. Este vorba de numele „ofrandei” caracteristic numai latinei: *daps* sau, mai adesea, *dapes*, la plural, care desemnează „ospățul ritual al ofrandei”, care urma după jertfă – un termen care s-a golit destul de repede de înțelesul său religios, pînă la a nu mai însemna decât „masă, mîncare”.

Cu toate că apropierea lexicale sunt sigure, sensul de scos din aceste comparații nu este încă lămurit destul de limpede. Pe

lîngă *daps*, trebuie să alăturăm și unele forme care se deosebesc de el ca sens. Festus (P. F., 59, 21) îl definea astfel pe *daps*: **Daps** *apud antiquos dicebatur res diuina, quae fiebat aut hiberna sementi, aut uerna*, [„*Daps* se numea la cei vechi slujba divină care se făcea pentru însămînțările fie de iarnă, fie de primăvară”]. Pe lîngă *daps*, adaugă Festus [*ibid.*], mai există și *dapaticae*, cu sensul de *magnifice* [adv. = „cu măreție”], și *dapaticum negotium*, adică *amplum ac magnificum* [„(afacere) largă și măreață”]. Cum se împacă „ospățul de după jertfă” cu noțiunea de ‘larg, măreț, generos’ ?

După Dicționarul lui A. Ernout și A. Meillet, [1967⁴, 164,] înțelesul primar al lui *daps* ar fi fost „sacrificiu”. Afirmatia aceasta se bazează pe Gaius, *Inst.*, 4, 28: *pecuniam acceptam in dapem, id est in sacrificium impendere*, „a cheltui banii primiți pentru *daps*, adică, ‘a-i cheltui pentru un sacrificiu’”. De aici, ne spune Dicționarul, „ospăț ritual de după un sacrificiu”, apoi, în înțelesul profan, „ospăț, masă, hrană”.

În afara latinei, mai există un grup alcătuit din arm. *tawn*, „sărbătoare”, v. isl. *tafn*, „animal de jertfă, victimă de oferit ca ofrandă”, și gr. δαπάνη, „cheltuială”, legat fiind de δάπτω, „a tranșa [carnea], a împărți [hrana]”.

Această corespondență ne readuce la un alt cuvînt latin, dintr-o altă familie și cu un sens, în aparență, foarte diferit: este vorba de *damnum*, „pagubă”, un termen esențial din domeniul vechiului drept roman. Forma *damnum* provine dintr-un mai vechi **dap-no-m*, format la fel ca δαπ-ών-η, cuprinzînd același radical, sufixat cu -n-. Dar „ospăț”, „ofrandă”, „a cheltui”, „pagubă” – toate acestea par să nu aibă nici o unitate, ba chiar să fie contradictorii. De aceea, Dicționarul citat ezită să admită o legătură [sigură] între *daps* și *damnum* [*ibid.*, s.v. *damnum*].

După părerea noastră, apropierea formală este destul de clară pentru a ne îndemna să căutăm condițiile posibile ale unei legături semantice. Pentru aceasta, trebuie să definim

mai bine înțelesurile date: de ce *daps* este anume „ospăț”, și nu „ofrandă”, sau „jertfă” ? De ce adjectivul derivat, *dapaticus*, implică ‘măreție, generozitate’ ? În fine, cum se justifică apropierea, sugerată de formă, dintre *δαπάνη* și *damnum* ?

Ni se pare că *daps* nu este, propriu-zis, ‘ofranda oferită zeilor’, în genere, ci „ospățul” dat după o închinare, un banchet generos, dat ca o sărbătoare plină de generozitate. Cunoaștem bine acest tip de ospăț, existent în societăți foarte diferite între ele, unde este vorba de a dovedi o mare cheltuială de resurse, date din belșug. Este un „sacrificiu”, în sensul în care îl înțelegem și astăzi, în cadrul unei mentalități centrate pe ‘economisire’: ‘a cheltui bani de dragul fastului, fără a ține seama de costul lui, și știind bine că nu vor putea fi recuperați nicicum’. „Cheltuiala” înseamnă tocmai acest tip de manifestare, aruncarea banilor pentru un „sacrificiu”, fără a conta pe vreo compensație materială; se vorbește astfel, și în comerț, despre cîte o marfă „sacrificată”.

Nu e întâmplător nici faptul că se mai spune încă și azi „a oferi un ospăț, a da un banchet”, cum era și „a oferi un sacrificiu”. *Daps* ar fi deci ‘ospățul’ închinat cinstirii cuiva, fără vreun beneficiu, fără vreo recuperare, iar înțelesul lui *dapaticus* și al lui *dapatice* ne trezește ideea de ‘irosire’, de „sacrificare” pentru a-și etala generozitatea, în tratarea unui musafir. Lat. *daps* și gr. *δαπάνη* se leagă unul de altul prin această trăsătură comună, aceea a unei ‘mari cheltuieli’, făcute cu prilejul unei sărbători religioase, a unei „jertfe”. Noțiunea de ‘cheltuială’ nu este una deloc simplă (v. Vol. I, [C. II, S. 2, Cap. 5,] p. 59-61 [ed. rom.]).

Dată fiind legătura formală atât de vădită dintre *damnum* și *δαπάνη*, trebuie să vedem pe ce filiație de sens o putem întemeia. *Damnum* înseamnă, înainte de toate, „cheltuială”, așa cum rezultă în mod limpede din Plaut (*Miles*, 699), [într-un pasaj] unde un personaj se plînge de încurcăturile de ordin

financiar pe care le aduce cu sine căsătoria, de **cheltuielile** pe care i le impune soția:

*Haec atque huius similia alia damna multa mulierum
700 me uxore prohibent...*

„Acestea și-altele la fel, preamultă cheltuială de femei,
O soață a-mi lua mă-mpiedică...”

Aceste „cheltuieli” [înșiruite mai sus, vv. 691-198] sunt, propriu-zis, o „pierdere de bani”, un *damnum*.

Același sens persistă și în *damnosus*, care nu înseamnă nimic altceva decât „cheltuitor”. În sfârșit, la fel stau lucrurile și cu *damno*, chiar la Plaut. Iată un exemplu, ales dintre mai multe cu puțință (din rugăciunea către Neptun, *Trin.*, 828-829):

828 *Atque hanc tuam gloriam iam ante auribus acceperam
et nobilest apud homines*

*Pauperibus te parcere solitum, diuites damnare atque
domare.*

„Demult urechea-mi auzise slava ta, și-i printre oameni
preaștiut

Că pe săraci obișnuiești să-i cruți, iar pe bogați să-i
domolești

și să-i despoi.”

[Aliteratija] *damnare et domare* [înseamnă de fapt] „a-i lovi pe cei bogați în averile lor”, iar prin *damnare* trebuie să înțelegem aici „a sili la cheltuială”, aceasta fiind considerată mereu ca un „sacrificiu” de bani.

Iată originea înțelesului lui *damnum*, ca „pagubă”: este vorba, de fapt, de bani dați fără vreo recuperare. „Amenda” este tocmai suma de bani dată pentru nimic în schimb. *Damno* nu înseamnă, la origine, „a condamna”, în genere, ci „a obliga pe cineva să cheltuiască pe nimic”.

Daps, care are un înțeles religios ca și cuvintele de care este apropiat din armeană și din vechea nordică, poate lămuri semnificația termenilor cu care este înrudit, primind totodată o anumită limpezire, la rîndu-i: „jertfă”, dar și

„ceremonia cu prilejul unei sărbători”. Conform unui vechi rit, după celebrarea unei ceremonii se oferă, din pur fast, un „ospăț”, care pricinuiește o mare cheltuială, scăzând averea celui care-l oferă, dar prilejuindu-i mulțumirea de a-și cinsti oaspeții, precum și de a câștiga singur în cinstire, prin propria generozitate. Astfel, putem fi siguri de legătura dintre [*daps*] și noțiunile specializate în limbajul dreptului, ca *damnum*, sau în economie, ca gr. δαπάνη.

Această trecere în revistă a termenilor privitori la ‘sacrificiu’ cuprinde și verbul gr. θύω, „a jertfi”, cu numeroasele sale derivate. Originea lui este sigură: θύω provine dintr-un prezent **dhu-yō*, al cărui radical înseamnă propriu-zis „a face fum”, verbul fiind înrudit cu lat. *suf-fiō*, „a afuma (cu tămâie, arome), a fumega”. Confirmarea etimologiei sale este dată de un derivat grecesc, a cărui legătură cu **dhu-* nu este vădită: cu numele „sulfului”, hom. θέειον sau θεῖον, care, firește, n-are nimic de a face cu adj. qeītoō, „zeiesc”, așa cum ne-o arată limpede forma homerică. Este vorba de un mai vechi [neutru] **dhwes-y-o-n*, cu un sufix *-es-* adăugat la radical, cf. prezentul lituanian *dvesiu*, „a răsufla (din greu), a gîfii”.

Așadar, „sacrificiul” a fost numit în grecește pornind de la noțiunea ‘afumării’ sau ‘fumegării’, privind untura pusă pe foc, aburul și fumul care ies din cărnurile puse la fript, fumul care se înalță, suind ca o ofrandă adusă zeilor: o concepție asupra căreia textele vedice și homerice ne oferă destule exemple.

Dacă această apropiere aruncă o anumită lumină asupra noțiunii de „sacrificiu” din greacă, ea poate lămuri și o familie de cuvinte latine care probabil că sunt înrudite. Pornind de la o temă cu sufix în **-r-o-*, **dhwes-r-o-*, se ajunge în latină la o temă *febro-*, [de unde apoi și] *februum*, *februus*, și numele [lunii]

*Februarius*³. Întreaga familie eate legată de „purificare”, o funcție ilustrată prin rituri specifice: *Februarius*, luna curățirilor, era ultima din [calendarul] vechiului an roman. Această „purificare” este, sub raport etimologic, o „afumare”, intermediarul fiind termenul grecesc pentru „sulf”, dat fiind că sulful slujea pentru curățirea prin afumare.

Preistoria acestor două grupuri lexicale importante poate să primească o lămurire ulterioară printr-o comparație care încearcă să fie cât mai riguroasă. Totuși, suntem datori să o subliniem, ea nu este totodată și o certitudine. Pentru derivarea unui *febr-o-*, un *f-* latin poate avea mai multe origini, iar *-br-* admite și alte interpretări, astfel că nu putem demonstra că *febr-o-* nu putea proveni din nici un alt prototip, decât **dhwes-r-o-*. Dar ajunge să spunem că acesta din urmă ne oferă o explicație verosimilă.

Examinînd termenii care arată, în lumea romană, „purificarea”, vom mai reține unul, dat fiind că el ridică o problemă foarte dezbătută: este vorba despre *lustrum*, [de unde și verbul] *lustro,-are*. Era astfel desemnată o ceremonie care, tot la cinci ani, slujea la purificarea poporului, adunat pe Cîmpul lui Marte, și prilejuia rituri solemne, însoțite de o trecere în revistă a trupelor. În cadrul noțiunii generice se află grupate trei unități lexicale aparte: *lustrum*, „timpul scurs, intervalul [de cinci ani]”, la capătul căruia revine cu regularitate această sărbătoare; *lustro,-are*, „trecerea în revistă” (*perlustrare oculis* = „a cerceta cu ochii (de-a lungul a ceva)” și *lustratio*, „purificarea”).

S-a discutat îndelung asupra semnificației proprii, etimologice, a acestor cuvinte. Au fost propuse două explicații,

³ [O atare derivare presupune încă o etapă intermediară **febro-* (de unde **febro-* > Φεβρ la Lyd., *De Mens.*, 4, 25, cf. Ernout-Meillet, 223), apoi > **febr-w-o-* > *februum* (de unde, ca verb denominativ, *februo,-are* și, mai apoi, adjectivul (*mensis*) *Februarius*).]

pe care trebuie să le reamintim pe scurt. Se bănuie că *lustrum* trebuia să aibă o legătură cu rădăcina care înseamnă „a străluci”, cea din *lux* [<**louk-s*], care dă verbul *illustro*, -are, cu adjectivul *illustris*, -e, care este mai degrabă un derivat [regresiv] de la acesta, decît invers. Or, [verbele] *lustro* și *illustro* nu pot fi nici despărțite formal, nici apropiate ca sens: *illustro* poate fi explicat direct de la *lux* și nu prezintă nici una dintre valorile tehnice care apar în cazul lui *lustro*. De asemenea, neutrul *lustrum* ar putea proveni de la un **louks-trom*, ca *luna* de la **louks-na*. Dar cum nici o legătură nu pare a fi asigurată între *illustro* și *lustro*, pentru *lustrum* s-a căutat mai degrabă o altă explicație. S-a vrut legarea lui de radicalul care înseamnă „a spăla”, [regăsibil în] gr. λοῦω⁴. Dar *lustrum* este străin sensului propriu al lui λοῦω: „a spăla” nu este „a purifica”, iar *lustrum* nu aduce aminte în nici un fel de purificarea pe care apa o aduce prin stropire sau prin cufundare în ea. Apoi, mai există și o dificultate fonetică. Revenind la rădăcina din λοῦω, am ajunge la un mai vechi **lowestrom*, care ar trebui să dea, în mod regulat, **lostrum*; *lustrum* ar trebui să fie, prin urmare, o formă dialectală.

În lipsa unei explicații definitive, se poate încerca precizarea semnificației proprii a termenului dat. Textul cel mai explicit este foarte scurt (Titus Livius, I, 44, 2). El relatează întemeierea ceremoniei ‘lustrului’, cu prilejul primelor operațiuni legate de *census*. Acest rit ar fi fost instituit cu ocazia recensămîntului edictat de Servius Tullius. După recensămînt, Tullius le poruncește tuturor cetățenilor romani să se înfățișeze pe Cîmpul lui Marte, orînduiți după centurii:

Ibi instructum exercitum omnem suouetaurilibus lustravit, idque conditum lustrum appellatum, quia in censendo finis factus est.

⁴ [Dar în latină verbul acesta sună *lauo*, -are.]

„Acolo a purificat întreaga armată orînduită prin jertfa *suouetaurilia*⁵, iar aceasta s-a numit ‘*conditum lustrum*’ (= ‘lustrul întemeiat’), dat fiind că acesta a fost sfîrșitul împlinirii censului.”

Dar fraza care preceda în mod imediat cuprinde un indiciu pe care se cuvine, probabil, să o reținem:

Censu perfecto, ... edixit ut omnes ciues Romani, equitesque peditesque, in suis centuriis in campo Martio prima luce adessent.

„După încheierea censului, ... a dat ordin ca toți cetățenii romani, călăreți și pedestrași, să se înfățișeze, după centuriile lor, în Cîmpul lui Marte, **de cu zori**.”

Așadar, probabil că *prima luce* era o condiție rituală a ceremoniei, iar nu o împrejurare întîmplătoare.

Știm cum avea loc *lustratio*. Purificatorii, preoți sau regi, dădeau ocol împrejurul grupului de oameni sau al clădirii care trebuia purificată, mergînd tot mereu spre dreapta: purificarea prilejuia astfel o procesiune în cerc – *lustrare* însemna deci, deopotrivă, „a parcurge, a trece în revistă” și „a purifica”. Dacă ni se îngăduie să legăm *prima luce* din fraza precedentă de *lustrum* care urmează, de aici ar putea rezulta o explicație: *lustrum*, -are ar fi literalmente „a lumina”. Procesiunea reprezintă aici imaginea soarelui care ‘luminează’ cu razele sale, mergînd în crug: ar exista o corespondență între mersul [în cerc al] preotului și crugul astrului ceresc.

O asemenea explicație, cea mai simplă din punct de vedere etimologic, ar fi întemeiată în fapt și ar găsi cea mai simplă potrivire cu tradiția. Odată terminat mersul de jur împrejur, cercul fiind închis și toată lumea trecută în revistă, censul este împlinit: *is censendo finis factus est*.

⁵ [Cf. Partea I, S. 1, Cap. II. Autorul menționează că a utilizat, în franceză, traducerea lui J. Bayet din colecția Les Belles Lettres.]

Capitolul IV

Vōtum

Sumar – Rădăcina gr. εὐχομαι și a lat. *uoueo* poate fi regăsită în IIR. Lat. *uoueo* și *uotum* exprimă în mod specific „închinarea, ruga cu făgăduință” [fr. *voeu*], iar avest. *aog-* și skr. *oh-* înseamnă „a grăi solemn, cu emfază”; dar gr. hom. εὐχομαι este tradus îndeobște ba prin „a se ruga”, ba prin „a se făli”.

Acest polisemantism își pierde din bizărie, dacă îi recunoaștem radicalului IE **wegh^w*- dubla semnificație a lui *uōtum*: „lucrul făgăduit în mod solemn prin rugă” și „asigurarea cerută în schimbul făgăduirii unei ofrande”. Primei valori i se adaugă, în cazul lui εὐχομαι, sensul de „a se făli” sau, mai bine zis, de „a garanta solemn că e adevărat ce se susține”; din a doua valoare derivă sensul de „a se ruga” sau, mai degrabă, de „a cere, prin făgăduințele proprii, ocrotirea divină”. Această unitate de semnificație îi cuprinde deopotrivă și pe εὔχος și pe εὐχολή, două substantive homerice din rădăcina lui εὐχομαι. Chiar dacă εὔχος poate desemna, la război, și „slava” sau „izbînda”,

semnificația lui [de bază] este totuși cea de „rugă înălțată” (în înțelesul de ‘ajutor divin acordat drept răspuns lui εὐχομαι omenesc’).

Astfel, **wegh^W*- se arată a fi, în domeniul vorbelor, ceea ce **spend*- reprezintă în acela al faptelor: o ‘făgăduință solemnă’, făcută în vederea unei asigurări, un adevărat jurământ, prin care se află angajată propria persoană (lat. *deuotio*).

Studiind, mai cu seamă în greacă, terminologia ‘jurământului’, am întâlnit mai multe verbe care desemnează modalitățile de a-l presta, precum și altele, care îi descriu riturile cerute, de pildă σπένδω. Dar mai este un verb, foarte des asociat cu σπένδω, fie cu prilejul unui jurământ, fie în alte împrejurări: este vorba de εὐχομαι, de pildă în îndemnul de la Homer (*Il.*, 24, 287): σπεῖσον ... καὶ εὐχεο, [„Ia și închină ... și roagă-te !”]. Așadar, există o legătură de fapt, stabilă, între σπένδω și εὐχομαι.

Sunt numeroase pasaje în care cele două verbe apar împreună: în mod vădit, cele două acte sunt legate laolaltă. Ca și în cazul lui σπένδω, va trebui să verificăm prin studierea întrebuintărilor concrete și prin comparația cu alte limbi semnificația proprie acestui verb. Σπένδω, folosit numai la diateza medie în decursul întregii tradiții literare, are două înțelesuri: 1) „a se ruga”; 2) „a se lăuda, a se fâli, a susține cu trufie”. Această dublă semnificație este marcată și în derivatele nominale [ale radicalului,] εὐχή (atestat o singură dată la Homer, în *Od.*, 10, 526), εὐχος și εὐχολή, „rugă”, [dar] și „fală, lăudăroșenie”.

Cei vechi admiteau și ei existența acestor două sensuri, dar nu se vede ușor cum s-ar trece de la unul la celălalt. Unul trimite la un act propriu-zis religios; celălalt, la un act de vorbire plin de trufie. S-ar părea că ele n-au nimic în comun.

Întorcându-ne la celelalte limbi, vedem acest radical

atestat în IIR și în grupul italic. Sanscrita îl cunoaște sub forma *oh-*, [prin verbul] *ohati*, „a face un anunț oratoric”, folosit numai în vocabularul religios. Skr. *oh-* corespunde avest. *aog-*, care nu arată decât „a grăi, a vorbi”: Ahura Mazda „îi grăi” (*aogəda*) lui Zarathustra. N-avem aici nimic care să indice vreo „rugă”: pentru o atare noțiune, avestica și sanscrita au mai multe alte cuvinte.

În latină, verbul corespunzător este *uoueo*, cu formele derivate *uotum*, *uotiuus*, [și cu cele compuse] *de-uoueo*, *deuotio*. De data aceasta, sensul este cel de „a închina, a făgădui unui zeu”, nu de „a se ruga”. Foarte probabil că aceeași semnificație trebuie presupusă și umbr. *vufru* = *uotiuus*. Se constată deci că, măcar în grupul italic, rădăcina aceasta se mărginește la înțelesul de „închinare, făgăduință”.

Mai avem apoi de adăugat și o formă izolată din armeană, *gog*, „spune !”, aparținând unui verb care nu a mai supraviețuit.

Toate aceste forme provin dintr-un prototip **weghW-*, dar sensul este diferit de la o limbă la alta, nelăsându-ne să vedem cu ușurință cum am putea să-i aflăm vreo unitate. Sensul latin de „închinare” este specific. IIR ignoră însă acest înțeles. Greaca, subliniindu-l pe cel de „rugă”, îl prezintă totodată și pe cel de „lăudăroșenie”, care nu poate fi derivat din el.

Să încercăm să stabilim, printr-o analiză atentă a întrebunțărilor, o filiație verosimilă. Un indiciu care ne va ajuta să analizăm înțelesul gr. εὔχομαι este faptul că acesta este legat de σπένδω. Putem să ținem seama de semnificația proprie lui σπένδω pentru a căuta cu ce intenție este îndeplinit actul denumit prin εὔχομαι.

Să luăm în considerație un exemplu homeric (*Il.*, 24, 287):

Σπεῖσον Διὶ Πατρὶ καὶ εὖχεο οἴκαδ' ἰκέσθαι

„Ia și-i închină lui Zeus Părinte, te roagă, acasă

De la vrăjmași să ajungi...”

Ne-am putea mulțumi să traducem „fă-i o libație lui Zeus Tatăl și **roagă-l** (εὔχεο) să poți să te întorci acasă”. Dar vedem aici, mai precis, exprimarea unei dorințe înfățișate lui Zeus, însoțind o σπονδή. Or, la Homer și în exemplele cele mai vechi, σπονδή este o ofrandă care țintește să dobândească o asigurare (cf. mai sus, Cap. 2, p. 188). Aici actul din σπονδή este însoțit de o adresare, indicată prin εὔχομαι. Cuvântul și actul se completează reciproc, avînd același țel: este vorba de a-i cere lui Zeus favoarea de a se putea întoarce acasă, într-o situație în care, tocmai, cel ce oferă această σπονδή, Priam, se hazardează pînă în mijlocul dușmanilor, nefiind deloc sigur că are să se întoarcă nevătămat. L-am putea traduce aici pe εὔχομαι prin „a-și exprima dorința”.

Dar trebuie să ne dăm seama că termenul acesta de „dorință” are o semnificație ambiguă. El are două accepțiuni distincte, pe care le putem vedea în întrebuițarea formelor latine *uotum* și *uoueo*. Pe de o parte, „se face un *uotum*” de a îndeplini un act anume; pe de alta, „se exprimă un *uotum*”. În primul caz, ‘făgăduința’ trebuie împlinită: se făgăduiește, de pildă, închinarea unui templu – o promisiune făcută divinității. Dar *uotum* este, totodată, și esența a ceea ce i s-a cerut divinității, în schimbul a ceea ce i s-a făgăduit: *Hoc erat in uotis*, spune Horațiu (*Sat.*, II, 6, 1) – „Asta era ce-mi doream”. Diferența aceasta este oglindită în latină de două expresii: 1) *uotum soluere*, „a-și împlini făgăduința” – cel ce „a făcut un *uotum*” de a închina o statuie unei divinități, dacă va scăpa de primejdiile războiului, trebuie să se achite de aceasta; dar și 2) *uoti potiri*, „a-și dobîndi dorința” (vorbind de om) – adică „a obține de la divinitate împlinirea dorinței exprimate”.

Să subliniem dublul caracter al acestor valori: ba „dorința” pe care cel ce se roagă i-o adresează divinității spre

a-i fi împlinită, ba „făgăduința” dată divinității asupra a ceea ce are a fi împlinit [în schimb]. Va trebui să păstrăm în vedere aceste două accepțiuni, pentru a putea interpreta formele din celelalte limbi.

Mai întâi, formele IIR: skr. *oh-*, „a glăsuî”, și avest. *aog-* [„a grăi”,] își corespund, nu numai prin formele lor, ci și prin structuri sintactice caracteristice: *RgVeda* VIII, 5, 3: *vācam dutō yath’ ohise*, „vorba ca sol mi-am glăsuît-o”, [față de] *Avesta*, Yt XIII, 90: *yō paoiryō vāčim aoχta*, „cel care primul vorba și-a grăit”.

Mai mult decît un simplu „enunț”, verbul acesta exprimă o anumită activitate a lui *hotar-* ([preotul] care aduce ofranda, îi anunță pe zei și îi invită să ia parte la ea), cu același tip de legătură între *oh-* și ofrandă, ca acela din greacă dintre εὔχομαι și σπένδω. În plus verbul ved. *oh-* mai înseamnă și „a se fâli, a se lăuda pentru ceva, a susține ceva cu trufie”. Ne întîlnim astfel cu alta dintre valorile importante ale cuvîntului grecesc.

În sfîrșit, cu *oh-* mai este înrudit și *vāghat-*, denumirea „sacrificatorului”, a celui care a pus la cale sacrificiul, a celui care-i declară închinarea. El ‘enunță cu autoritate’ (cu prilejul unei jertfe aduse zeilor) ceea ce se așteaptă din partea lor, *dūto yatha*, „ca un sol, un mesager”.

În iranică, *aog-* înseamnă „a grăi”, nefiind folosit despre oricine, ci numai despre personaje cu totul ilustre, despre zei, sau despre Zaratruștra, mesagerul lor, ale căror cuvinte sunt introduse prin *aog-*. Aceasta dat fiind că ei „grăiesc” vorbe hotărîtoare, enunțate cu autoritate. Înțelesul este, în avestică, ceva mai larg decît cel din sanscrită, implicîndu-se totuși aceeași semnificație: „a enunța cu autoritate un cuvînt care angajează, a da o asigurare solemnă (al cărei sens se va preciza chiar în decursul operațiunii înseși)”. Aceasta îngăduie, cu prilejul închinării ofrandei, despre care se nădăjduiește că-și va primi răsplata cuvenită, „enunțarea unui *uotum*”.

Trecînd acum la grupul italic, trebuie să le examinăm pe lat. *uoueo* și *uōtum*, iar, în umbriană, pe *vufetes* = „*uotis* (*consecratis*)”, poate că și pe *vufriu*, tradus îndeobște prin „*uotium*”.

La prima vedere, înțelesul exact al lat. *uoueo*, „a închina”, nu coincide nici cu cel al gr. εὐχομαι, „a se ruga”, nici cu al lui εὐχή, „rugă”. Dar este vorba despre una și aceeași instituție [IE], ale cărei fundamente trebuie descoperite. Nu putem să o facem decît precizînd, și de o parte, și de alta, sensul [mai exact] al termenilor.

Sensul de „a închina” își află, în latină, deplina ilustrare într-un episod din istoria romană, unde noțiunea de (*de*)*uouere* își află cea mai clară reliefare (Titus Livius, VIII, 10, 11-14). Este vorba de [povestea consulului P.] Decius Mus, care, în 340 a. Chr., și-a „închinat” propria persoană divinităților infernale, pentru ca ele să le acorde Romanilor izbînda. Această proprie consacrare anticipată puterilor subpămîntene este garanția pe care Decius Mus le-o oferă în schimbul sprijinului așteptat de la ele.

Ca o ofrandă anticipată, acest act este bazat pe principiul unei reciprocități mereu crescînde, pe care o cunoaștem și din alte instituții: ceea ce este oferit cheamă după sine un dar și mai mare; astfel, cel „închinat” este, chiar și rămînînd în viață, dobîndit dinainte de către divinitate: *uouere* consacră în modul cel mai constrîngător posibil. Este bine să reamintim că, în cadrul religiei romane, *uotum* este supus unei reglementări stricte. Mai întîi trebuie să aibă loc *nuncupatio*, [„luarea asupra sa”, adică] pronunțarea solemnă a închinării, pentru ca ‘devoțiunea’ să fie admisă de reprezentanții Statului și ai religiei publice, în formele consacrate. Apoi, este necesară „formularea închinării”, *uotum concipere*, prin conformarea la anumite modele date. Această formulă, pe care preotul

trebuia să o dea, urma să fie repetată cu exactitate de către închinător. În continuare, era necesar ca autoritatea să poată admite această închinare, sancționând-o printr-o autorizare oficială: *uotum suscipere*. Odată închinarea admisă, sosea momentul în care, în schimbul [împlinirii] cererii sale, cel în cauză urma să-și ducă la capăt promisiunea: *uotum soluere*. În sfârșit, ca în orice act de acest gen, erau prevăzute sancțiuni, pentru cazul că făgăduința nu era dusă la împlinire: cel care nu se achita de ea așa după cum făgăduise era *uoti reus*, urmărit ca atare și condamnat: *uoti damnatus*. Spiritul dreptului roman se află cuprins în întregime într-o astfel de reglementare.

Dacă ne întoarcem acum privirile către greacă, vom constata că, în ciuda varietății și a bogăției mărturiilor, termenii de aici par a aparține unei alte spițe; ei par străini de noțiunea precisă de *uotum*, „închinare”, așa cum ne-o arată latina. Trebuie să reluăm întreaga problemă și să confruntăm numeroase exemple.

Încă de la început, dăm peste o problemă care privește, în vocabularul homeric, întregul domeniu al lui εὔχος. Este vorba despre cele două sensuri ale lui εὔχομαι, „a se ruga” și „a susține cu trufie”.

Dacă luăm în considerare exemplele, foarte numeroase, ale verbului, care apare de mai bine de o sută de ori, s-ar părea că traduceri curente se impun. După caz, εὔχεται înseamnă ba „el afirmă cu tărie (că e viteaz, că e feciorul lui Cutare)”, ba „se roagă”.

Dar cum de acest verb, care, de-a lungul întregii lumi hellenice își va păstra înțelesul religios, va fi putut să fie folosit, la Homer, drept „a susține cu emfază”? Sau să fie tocmai acesta sensul său adevărat – „a proclama cu glas tare”, „a enunța solemn”, așa cum vor dicționarele etimologice? În cazul acesta dezvoltarea către „închinare” ar trebui pusă întru totul pe seama latinei.

Nu avem altă resursă, decît examinarea atestărilor caracteristice ale verbului și ale substantivului la Homer¹.

Traducerea nu poate pricinui îndoieli în privința pasajului din *Il.*, 4, 100-104:

100 „Hai dară și săgetează-l tu pe Menelau, luminatul,
Rugă-nălțînd (εὐχεο) lui Apollon, Feciorul Luminii,
Arcașul,
Că vei jertfi berbecuții dintîi, cu mărită-nchinare,
Cînd vei fi iarăși acasă-n cetatea Zeleia cea sfîntă !”

Exemplul acesta îl va putea lămuri și pe εὐχομαι din alte pasaje, unde este vorba, conform traducerilor, de o „rugă”, dar [acolo] actul de „a se ruga” intră în descrierea unei ceremonii. Așa stau lucrurile cu rugăciunea marelui preot Chryses, cînd i s-a dat fiica înapoi, iar el închina o hecatombă făcută în jurul altarului (*Il.*, 1, 450-458):

450 „Chryses, apoi, glăsui rugă mare (μεγάλ' εὐχετο),
cu brațe-nălțate:

‘Dă-mi ascultare, o, Arc-de-argint, tu, de strajă în Chryse,
Cum și în Killa preasfîntă, și-n Tenedos cu stăpînirea !
De-ai ascultat și-nainte de ruga-mi smerită
(εὐξάμενοι), vreodată,

Cinste-arătîndu-mi, iar oastea Aheilor crîncen lovind-o,
455 Mai împlinește-mi și-acuma această plecată dorință:
Iartă-i acum pe Ahei și le-abate cumplita pierzare !’
Astfel grăi rugător (εὐχόμενος), și-ascultatu-l-a Foibos Apolon.
Ei, după ce se rugară (εὐξάντο) și boabe de orz presărară...”
Toată scena de mai sus este articulată prin verbul însuși

¹ [M. Lejeune (1969, 452) reproșează „și aici uitarea mycenieni, care-l folosește pe *euketo* („ea susține”: εὐχετοί), față de *pasi* („el afirmă”: φασί), respectiv, pentru cele două părți care se înfruntă într-un litigiu juridic asupra statutului unui lot de pămînt (PY Ep 704).” Pe scurt, același reproș și la A. Morpurgo Davies, 1972, 378. Asupra discuției centrale privitoare la sensul homeric, v. și n. 3.]

al „rugăciunii”, εὐχομαι. „Și altădată m-ai ascultat când mă rugam (εὐξάμενοι)” – P. Mazon [Paris, 1946, I, 20,] introduce, *ad sensum*, noțiunea esențială, traducînd „tu as déjà naguère entendu **mes vœux**” [„mi-ai ascultat cîndva rugile închinare”]. Nu se poate distinge aici între „rugă” și „închinare”: este vorba de același lucru, „ruga” enunțînd „o închinare” în favoarea Danailor, însoțită de o jertfă. Divinitatea este ‘legată’ prin această ‘închinare’, anticipînd-se ceea ce se aștepta de la ea, conform îndemnului „abate cumplita pierzare !”.

Și într-un al doilea exemplu (*Il.*, 2, 410-419), formulele sunt aceleași; cel la care trebuie să luăm aminte este contextul. Agamemnon împlinește o jertfă:

- 410 „Tauru-l înconjurară, luînd și grăunțele sfinte,
Iar dintre ei, rugător, glăsui (εὐχόμενος μετέφη)
luminatu-Agamemnon:
‘Zeus, preamărite, slăvite, ce-ți ai sus, în neguri, sălașul,
Fă, mai-nainte s-apună el, Soarele sfînt, către beznă,
Să izbutesc să dărîm multvestitul lăcaș al lui Priam,
415 Negru de fum, iară porțile lui să le ardă văpaia
Focului celui vrăjmaș, cînd lui Hector de sînge tunica
Umple-voi, ruptă de lance: și-n juru-i soți mîndri
cădea-vor,
Mulți, prăbușiți în țărîină, mușcînd de durere din brazdă !’
Astfel grăi, dară nu-i împlini lui dorința (ἐπεκράϊνε)
Croníon...”

Cel ce aduce ofranda îi închină divinității jertfa, dar **cu o condiție**: aceasta este „închinarea” pe care o pronunță, obiectul „rugii” sale. Pasajul acesta corelează în text verbul care arată „ruga închinată cu dorință” (εὐχομαι) cu cel care arată acceptarea ei de către zeu (ἐπεκράϊνω).

În sfîrșit, ca printr-o gradație, aflăm în *Il.*, 6, 301-304 și alte, noi, detalii, care precizează și mai mult desfășurarea ceremoniei, în care femeile [troiene] merg în templul Athenei:

„Toate olaltă strigară cu brațele-ntinse spre-Athena,
Peplul apoi ridicându-l, Theano, cu-obraji ca bujorii
Pusu-l-a-n poala Athenei, zeiței cu plete frumoase,
Și înălțat-a o rugă (εὐχομένη) fiicei lui Zeus cel
Mare...”

Se arată deci în amănunt obiectul ofrandei, peplul depus
în templu, apoi vine o invocație către Athena, cu brațele
întinse la cer, urmată de precizarea cererii:

305 ‘O, tu, Athena, Stăpînă, tu, Straja cetății, zeiță,
Sfarmă-i tu sulița lui Diomede, și-apoi și pe dînsul
Fă-l ca să deie în brînci dinainte de Porțile Schee,
Și-o să-ți aducem pe dată, acum chiar, douăsprezece
Vite jertfite, juninci neatinse de vreo strămurare,

310 De-i avea milă să cruți tu cetatea cu soațe, cu pruncii !’

Iată o „încinare cu rugă” completă: [apar în ea] și
ceea ce se cere, și ceea ce se oferă, un astfel de *uotum*
cuprinzînd deopotrivă și lucrul făgăduit și formula care-l
promite.

Regăsim această condiție în toate exemplele care
atestă formula homerică ὦς ἔφατ’ εὐχόμενος [„astfel grăi
rugător”]: este o ofrandă anticipată, dar mereu compensată
de ceva așteptat. Prin urmare, înțelesul de „rugă”, mult
prea vag, ar trebui specificat mereu drept *uotum* [„rugă cu
făgăduință pentru împlinirea unei dorințe”].

Să ajungem acum la cea de a doua categorie de exemple,
unde εὐχομαι este urmat de o propoziție infinitivală sau cu
un predicat nominal: Agamemnon (*Il.*, 1, 91) „cel ce cu
mult mai de vază-ntre-Ahei socotește că este (εὔχεται
εἶναι)” sau [Meriones către Idomeneu, spunîndu-i] (*Il.*, 4,
264): „Scoală, te du la război, precum tot mereu ții că te afli
(εὔχεται εἶναι) !”

Înțelesul acesta îl vom lămuri pornind de la uzul
religios, față de care nu este decît o varietate. De fapt, este
vorba de același mecanism, cel al afirmației spuse solemn de

față cu zeii. De data aceasta, zeii sunt invitați să consfințească adevărul unei afirmații existențiale, în sprijinul acesteia oferindu-se, la figurat, propriul trup [drept cheazășie]: „mă închin zeilor, ca fiind fiul lui Cutare” sau „cel mai viteaz”. Din această consacrare proprie, metaforică, rezultă și valoarea emfatică: εὐχομαι rămîne un verb al „chezășuirii” – „Mă pun chezaș că sunt (cel mai viteaz sau fiul lui Cutare)”.

Consacrarea ofrandei, în sensul ei religios – pe care am văzut-o concretă (la Homer, cu primul sens) sau făgăduită (în latină) – susține aici afirmarea existenței, care este și ea o ‘închinare’, o ‘consacrare’: avem în față o adevărată „devoțiune” [= lat. *deuotio*], făcută în sprijinul unei afirmații [solemne]. Dacă am putea să pomenim aici o paralelă luată din franceza populară, ar putea fi cea a sensului în care este folosit verbul *promettre* („a făgădui”): ‘**je vous promets qu’il est bien celui qu’il dit être**’ [„îți făgăduiesc că este exact cel care spune că este”]; este un fel de a se lega în numele adevărului formulat prin afirmația dată.

Numai o singură varietate a uzului are aerul de a scăpa, prin însăși construcția sa gramaticală, acestei căi de explicație. Ea este reprezentată printr-un singur exemplu, dar de un mare interes. În vreme ce, peste tot, εὐχομαι se referă la viitor sau la prezent, în acest exemplu el pare să se refere la trecut. Aceasta este singularitatea unui pasaj din descrierea ‘scutului [lui Ahile]’ (*Il.*, 18, 497-504)²:

„Iară mulțimea era adunată la sfat, unde-o sfadă
Se înălța pîn’ la cer: doi bărbați se-nfruntau dintr-o plată
Pentru-un omor (ποινή) – iară unul grăia (εὔχετο)
că plătit-a cu totul,

² [Autorul menționează că a preluat, aici și mai jos, traducerea lui P. Mazon [Paris, III, 1938, 186]. În punctele cheie traducerea dată suna „il prétend avoir payé” și „il nie avoir rien reçu”.]

500 Lumii pe față-arătînd, dară cel’lalt ținea (ἀνείβετο)
a tăgadă –

Iar amîndoi străduiau lîngă jude s-ajungă la capăt.

Tare-mpărțit, tot poporul vuia, lîngă ei – ajutoare;

Crainicii dau rînduială să facă, și-n jur și bătrînii

Stau pe-a lor jețuri de piatră în cercul cel sfînt de la mijloc...”

Această traducere a lui εὔχομαι, ca și interpretarea acestei scene par a fi îndeobște acceptate: totuși, nu credem că ele pot fi admise ca atare. Nici nu înțelegem rostul și interesul unei scene astfel descrise: ‘unul pretinde că a plătit cuvenita ποινή, iar celălalt tăgăduiește să o fi primit’. Cum de o asemenea înfruntare ajunge să pasioneze mulțimea, de ce să-i fi convocat pe Bătrîni să hotărască asupra unei chestiuni de fapt – dacă era vorba numai despre verificarea dacă plata a și fost făcută ? Ce legătură să fie, așadar, între ποινή pentru o moarte de om și o atît de furtunoasă dezbatere ? Mai mult, nu vedem nici cum de o asemenea dezbatere s-ar putea transpune în imagini, nici cum ar fi putut artistul să reprezinte miza unei asemenea confruntări.

Nici sintaxa pasajului nu suscită mai puține obiecții. Se poate spune oare εὔχετο ἁποδοῦναι, [înțelegînd prin aceasta] ‘pretindea că **a plătit**’, anterioritatea fiind arătată printr-un simplu [infinativ] aorist ? Poate fi luat ἀνείβετο ἐλέσθαι drept ‘tăgăduia să fi primit’, cînd ἀνείνομαι nu înseamnă niciodată ‘a nega’, ci numai și numai ‘a refuza’?

Să ne lăsăm îndrumați de cea de a doua frază: ‘celălalt refuză să primească ceva’. Prin inducție, regăsim acum și sensul primei fraze: ‘unul se angajează să plătească totul’. Atunci dezbaterea are un cu totul alt înțeles: ‘unul grăia că plăti-va cu totul,... dară cel’lalt ținea a tăgadă’. Ca atare, scena are un cu totul alt tîlc. Este vorba de o confruntare foarte gravă: cel care a comis omorul poate să se răscumpere printr-o plată făcută familiei victimei; dar aceasta este o

îndulcire a datinei celei vechi, a ‘legii talionului’ – după dreptul din vechime, vinovatul trebuia să plătească omuciderea cu propriul său sânge.

Aici însă, ucigașul „se angaja să plătească totul”, dar partea adversă „refuza să primească ceva”: așadar, ea cerea sângele ucigașului, avînd de partea sa dreptul cel mai strict. Se află în joc însăși viața celui care oferea această ποινή [„răscumpărare”]; ușor de înțeles că mulțimea este învălmășită de pasiuni, sfatul Bătrînilor se adună, crainicii nu-și dau rînd etc. Ne putem imagina și cum poate exploata artistul aceasta: oferta unuia, tăgada celuilalt, [ambii] dinaintea trupului victimei – o scenă care poate fi înfățișată ochilor. Astfel, εὔχομαι nu înseamnă aici „a susține că a făcut ceva”, nu țintește către un eveniment trecut, ci „a se angaja la ceva, a se jura sub pedeapsa zeiască”, la fel ca pretutindeni în altă parte.

Interpretarea aceasta nu este dată de nici o traducere, de nici un dicționar³. Se face numai aluzie la ea, ca la o posibilitate, în comentariul gramatical la *Iliada* lui Leaf⁴.

³ [Autorul se referea desigur, majoritar, cum se mai întîmplă, la bibliografia de limbă franceză: acest fapt rămînînd neînțeles, s-a ajuns la vii proteste. Pe lîngă cele citate mai sus după M. Lejeune, trebuie menționate remarcile lui J.-L. Perpillou (1970, 537: „încă din epoca myceniană, verbul acesta pare a face parte din vocabularul contestării juridice” etc.) și ale lui O. Szemerényi (1972, 217: „Nu este corect să spunem că εὔχομαι nu se referea niciodată la trecut, ci numai la viitor: ajunge să ne referim la *Od.*, 11, 261, pentru a arăta că se poate referi la trecut, iar faimoasa declarație a preotesei myceniene (*euketoqe... ekee* [= εὐχέτο... ἔχεεν = ἔχειν], e.g. PY Ep 704-5) este la fel de sigur că nu se referă la viitor)”. Prea multă pasiune într-o situație care cerea mai mult tact. Cu vremea, lucrurile s-au calmat, iar Mark W. Edwards, *The Iliad. A Commentary*, V, Cambridge, 1995, apreciază calm și pozitiv contribuția lui Benveniste.]

⁴ [W. Leaf, *The Iliad.*, II, Londra, 1902, Appendix I, £ 23-30.]

Totuși, ea ni se pare a se impune. Să conchidem așadar că εὔχομαι nu face niciodată referire la trecut sau la un eveniment împlinit, ci numai la o situație actuală sau viitoare⁵.

Să examinăm acum, pe scurt, și substantivul εὔχος. Acesta este constant la Homer, în vreme ce femininul εὐχή va predomina mai apoi. Să-l luăm în seamă pe εὔχος în lumina legăturii sale cu derivatul εὐχολή.

Traducerea obișnuită a lui εὔχος este „izbîndă, triumf”. Grecii înșiși admiteau deja echivalente diverse: εὐχολή se află glosat la Hesychios prin εὐχή („rugă”), καύχησις („lăudăroșenie”), θυσία („jertfă”), νίκη („izbîndă”), τέρπης („plăcere”), χαρά („bucurie”). În regimul său obișnuit, εὔχος este mereu complementul unui verb de ‘dar’: „a da, a acorda, a nu da (= a refuza)”. Iată un exemplu, din *Il.*, 5, 284-285, [unde Pandaros⁶ îi strigă lui Diomedel]:

„Te-am nimerit pînă-n vîntre și piept, nu mai văd să ții iarăși

285 Mult, cum lovit ai rămas, ca să-mi dai împlinirea la rugă
(μέγ’ εὔχος) !”

P. Mazon [I, 1946, 126,] traducea prin „immense gloire”. Dar, să fie εὔχος „izbîndă” sau „glorie”? Nici una, nici alta: în luptă, războinicul „întină o rugă”, doar una singură, aceea de a dobîndi victoria. Pentru un luptător, „a-și primi ruga” este

⁵ [Pasajul din *Odysseia* (11, 261), invocat de Szemerényi (v. n. 3), referitor la Antiope, fiica lui Asopos, ἥ δὲ καὶ Διὸς εὔχετ’ ἐν ἀγκονίησι ἰοῦσσαι, „ce se ținea că dormise-ntr-o brațeale marelui Zeus”, poate arăta doar că, în cazuri foarte rare, putem întîlni, prin folosirea infinitivului aorist, generalizarea unui fapt împlinit: un exemplu sau două nu arată regula generală, spre care țintea Benveniste, exagerînd-o întrucîtva.]

⁶ [„Pandaros, cel ce se ținea a fi (εὔχεται εἶναι) fiul drag lui Lycaon” (*ibid.*, 246).]

totuna cu „a obține izbînda” – condițiile utilizării în context explică această aparentă alunecare de sens. Îl vom readuce, aşadar, pe εὐχος la înţelesul de „rugă (pentru izbîndă)”, în vreme ce εὐχολή desemnează, mai concret, motivul „făgăduinței”, al devoțiunii [= al „îchinării de sine”]⁷.

În cadrul cultului, εὐχομαι arată făgăduința făcută zeului, în schimbul cutărei favori cerute. Aici se despart cele două sensuri: pe de o parte, ‘a-i asigura zeului folosul făgăduit’, ca în εὐχεσθαι ἱερείων (= lat. *uouere templum*, [a închina un templu]); pe de alta, ‘a enunța solemn favoarea cerută’, ca în εὐχεσθαι θάνατον φυγεῖν, „a cere (zeului favoarea) de a scăpa de la moarte”. Evoluția lui εὐχολή este paralelă cu aceea a verbului: este vorba de susținerea unui adevăr, enunțat public în mod solemn, în circumstanțe care ar putea suna ca o fală de sine. Așa stau lucrurile cu „lauda de a fi cel mai bun (= mai viteaz)”, εὐχολή ὄριστον εἶναι – afirmarea emfatică a unei superiorități pentru care dai proprie cheazăsie.

Sensul religios al lui εὐχομαι este aşadar acela de „a pronunța un angajament față de divinitate”, angajament despre care se speră că va fi răsplătit printr-o favoare. Nimic nu ne îndreptățește să traducem simplu prin „a se ruga”: traducerea aceasta nu corespunde nici ansamblului atestărilor, nici (măcar) vreunui exemplu aparte.

Pentru a reveni acum la punctul nostru de plecare, vedem de ce εὐχομαι se leagă bine de σπένδω: „ritul” și „mitul”⁸ sunt strîns asociate. Actul vorbirii are aceeași

⁷ [Poate că mai prudent ar fi fost de spus că ea reprezintă „faptul sau motivul rugii”, judecînd după atestările complete strînse la H. Ebeling, 1963, I, 511, care înseriază: „strigătele de rugă pentru izbîndă sau de fală de sine, pe cîmpul de luptă”, „motivul de laudă, pentru care te-ai rugat și luptat”, „ruga (în sine)”].

⁸ [Jocul de cuvinte al autorului trebuie înţeles în limbile clasice: *ritus* și *μῦθος*.]

semnificație ca și acela al ofrandei: ambele, împreună, însoțesc prestarea jurământului care angajează cele două popoare, cele două oștiri. Σπονδή, ritul de asigurare, îi ferește pe cei ce leagă un pact împotriva unei nenorociri posibile, împotriva unei încălcări a cuvântului dat. Εὐχή este același lucru, enunțat în cuvinte: ea este un enunț public, solemn, chiar emfatic, potrivit împrejurărilor, de vreme ce amîndouă părțile depun jurământul. Dat fiind că un ‘jurământ’ este exact o *deutio*: așa după cum am văzut, gr. ὄρκος semnifică propria consacrare, anticipată, în puterea unei divinități răzbunătoare, în cazul încălcării cuvântului dat.

Așadar se proclamă asigurarea acestei consacrări față de o divinitate, în schimbul unei favori explicite: omul se închină dinainte, dîndu-se în puterea divinității. De asemenea, de cum și-a pronunțat jurământul, omul este, dinainte, „închinat”. Totul ține împreună, și nu este o întîmplare dacă, în exemplele fundamentale (Homer fiind un martor prețios pentru acest uz), verbele date se învecinează și își corespund întreolaltă. Prin mijlocirea acestor locuțiuni, putem regăsi rămășițele unei instituții cu adevărat IE, comună mai multor vechi societăți.

Capitolul V

Ruga și implorarea

Sumar – Pe lângă **prek-*, deja studiat, mai mulți termeni pentru ‘a se ruga’ dau prilejul unor apropieri limitate între unele limbi IE. Față de gruparea dialectală hittită-slavă-baltică-armeană (-germanică?), atestând existența unor forme înrudite cu hitt. *maltai-*, „a se ruga”, iranica, celtica și greaca oferă, toate, unii termeni provenind de la rad. **ghwedh-*, „a se ruga, a dori”.

Diferența de sens dintre gr. *λιτή*, „rugă”, *λίσσομαι*, „a se ruga”, și lat. *līto,-āre*, „a obține o prevestire favorabilă, a îmbuna divinitatea”, i-a pus în încurcătură pe etimologiști; totuși, identitatea concretă a radicalelor lor ne sugerează în mod irezistibil o apropiere între ele. Dificultatea își află rezolvarea, dacă observăm că, la Homer, *λιτή*, prea vag tradus prin „rugă”, înseamnă, propriu-zis, „rugă pentru a dobândi o compensație” sau „acord pentru o compensație” (opunându-se astfel lui *εὐχολή*, „rugă de închinare”): legătura dintre gr. *λιτή* și lat.

lītō,-*āre* se vădește în noțiunea comună de ‘îmbunare’.

În latină și în greacă, cuvintele pentru „a implora” și pentru „rugător” vin de la rădăcini cu valori concrete, desemnând ‘gestul’ caracteristic implorării. Lat. *supplex* înseamnă, etimologic, „plecat (**plek*-) la picioarele (*sub*-) cuiva”; *supplicium*, la origine, desigur, o ofrandă materială adusă la implorare, ia înțelesul de „supliciu” atunci când ofranda compensatorie constă dintr-o pedeapsă corporală.

Cît despre gr. ἱκέτης, „rugător, suplicant”, mai multe exemple homerice (de ex. *Od.*, 3, 445-450; 9, 266-269) ne îngăduie să-l apropiem cu certitudine de ἰκάνω, „a ajunge la, a atinge”: într-adevăr, gestul ‘implorării’ constă din **atingerea** celui implorat.

Toate aceste ceremonii, ofrande și invocații pun omul în legătură cu divinitatea, prin împlinirea jertfei. Dar faptului [în sine] i se opune sau i se adaugă cuvîntul [exprimarea], care, la rîndul său, acționează și își află completarea prin act. Termenii pe care i-am văzut pînă acum ne-au făcut să luăm în considerare partea ‘practică’ a acestei relații dintre om și divinitate. Peste tot, „a jertfi” este înfățișat drept „a face”; fie vorba de lat. *sacri-ficare*, *sacrum facere*, dar și de *facere* cu [simplul] ablativ: *tauro facere*, respectiv, [absolut,] de gr. ῥέζω, IIR *kar*-, „a face, a împlini”. Dar orice ‘acțiune’ religioasă este însoțită și de o ‘rugă’. Ele sunt cele două jumătăți ale ritului întreg, cele două mijloace de a avea acces la lumea divină.

Pentru „rugă” nu găsim decît puține cuvinte comune mai multor limbi. Unul dintre ele a fost deja studiat mai sus și vine

de la rad. *prek-, ale cărui derivate aparțin mai multor domenii ale vocabularului: lat. *precor*, *prex, *preces*. Nu vom reveni la el decât pentru a reaminti sensul propriu al lui *precor*, de „a căuta să obții, a cere prin cuvinte potrivite lucrul la care socotești că ai dreptul”, un procedeu care impune folosirea cuvântului. Verbului *precor* îi este asociat adesea, în vechiul formular roman, *quaeso* (> *quaero*), arătînd „căutarea dobîndirii, a achiziționării unui lucru”.

Un alt termen IE comun mai multor limbi a mai fost dezvăluit și după identificarea verbului hittit *maltāi*-, „a recita invocații, a se ruga”, cu derivatul său *maldeššar*, „rugă, invocație”¹.

Acest verb hittit se alătură unor forme care nu erau cunoscute decât în baltică și în slavă, ceea ce stabilește o legătură curioasă între dialecte care, de altfel, nu cunosc relații particulare. Vom compara hitt. *maltāi*- cu lit. *meldziù*, *melsti*, „a se ruga”, și *maldà*, „rugă”; cu v. sl. *moljo* și forma lui medială *moliti* (*się*), „a se ruga”, traducînd, respectiv, formele [grecești] din *Evanghelii*, δέομαι, παρακαλῶ și προσεύχομαι; cf. pol. *modlić się*, „a se ruga”, și *modla*, „rugă(ciuine)”, ceh. *modla*, „idol, templu”. Baltica și slava prezintă, așadar, un prezent *medl-yō. Cu diferența fonetică a consoanei finale a radicalului, putem apropia arm. *maltCem*, „a se ruga, a implora”, unde -f- provine din *t sau din *th; am avea în față, așadar, o alternanță *d/t(h), pe care trebuie să o acceptăm, ținînd seama de corelația lor semantică atît de strînsă. Sensul care apare peste tot, de „a se ruga, a spune o rugăciune, a implora”, ne duce la o grupare hittită-baltică-slavă, la care poate că ar trebui să mai adăugăm, cu un sens slăbit, și familia germ. *melden*: v.g.s. *meldōn*, *meldjan*, „a spune, a anunța”. Avem în față unul dintre rarele cazuri în care hittita ne oferă o mărturie imediat utilizabilă pentru restituirea unei instituții religioase.

¹ Cf. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 33, 1932, 133.

O altă unitate lexicală poate fi postulată sub forma [rad.] **gh^wedh-*, „a se ruga, a dori”. Ea cuprinde, în IR, v. pers. *jadya-*, avest. *jadya-*, „a-i cere divinității (prin rugă)”, sogd. *ā-gad-ak*, „cerere prin rugă”: iar la cealaltă margine a domeniului IE, irl. *guidim*, „a cere, a (se) ruga”, *guide*, „rugă”. Între cele două apar formele grecești, rupte [fonetic]² în două: pe de o parte, ποθέω, „a dori, a duce dorul”, pe de alta, θέσσομαι, „a implora”.

Germanica dispune de o terminologie proprie a „rugii”, prin got. *bidjan*, „a cere, a se ruga”, și *bida*, „cerere, rugă”. Dar legăturile dinlăuntrul grupul germanic și din afara lui sunt complicate de faptul că formele par să se grupeze în două zone, cf. germ. *bitten* [„a ruga”] și *beten* [„a se ruga”]. Au fost luate în considerație două posibilități etimologice diferite: pe de o parte, laolaltă cu familia lat. *fidō* și a gr. πείθω (cf. Vol. I, [C. I, S. 2, Cap. 8,] p. 91-95 [ed. rom.]); pe de alta, pomind de la **bhedh-*, „a îndoi”, prin comparație cu v. sax. *knio-beda*, „rugă (în genunchi)” și skr. *jñu-bādh-*, „cel ce-și îndoaie genunchii”.

Problema principală este aceea a unei forme nominale aparte din limba greacă. „Rugă” sau „implorare” se exprimă în grecește prin λιτή, termenul de bază al verbului denominativ λίσσομαι, „a se ruga, a implora”. Nu-i putem aduce în comparație decât o formă cu totul învecinată, am putea zice pereche, pe *litō*, -*āre* din latină. Dar verbul acesta are un cu totul alt sens: *litō* nu înseamnă „a implora”, ci „a dobîndi o prevestire favorabilă” de pe urma unui sacrificiu, vorbind despre cel care-l oferă, sau „a înfățișa o prevestire favorabilă”, vorbind despre animalul sacrificat. Apoi sensul lui *lito* se lărgeste, pînă la „a îmbuna o divinitate, a dobîndi

² [Tratamentul diferit al labiovelarei IE, în speșă al [fonemu]lui [sonor aspirat] */ghw/, în funcție de timbrul vocalei următoare, posterior (/o/) sau anterior (/e/), a dus la alcătuirea celor două serii aparte.]

de la ea ceea ce se dorește, a o domoli”. Diferența aceasta [de sens] este destul de însemnată pentru a provoca ezitări în definirea legăturii dintre gr. λιτή și lat. *lito*. Latinii erau conștienți de înrudirea dintre termenul grecesc și cel latin, unii dintre ei explicându-l [pe al lor] printr-un împrumut din greacă: *alii ex Graeco, a precibus, quas λιτάς dicunt* (Festus, 103, 13). Această notă a lui Festus ar putea să facă din *lito,-are* denominativul unui [substantiv] **lita*, care ar fi pur și simplu luat după gr. λιτή.

Opiniile mai sunt încă împărțite în această privință: dicționarul lui Ernout și Meillet ia în considerație, sub semnul îndoielii, un împrumut din greacă, nespunând nimic despre sens; J. B. Hofmann îl socotește pe *lito* un împrumut din greacă, explicându-și diferența de sens prin imaginarea faptului că el ar fi însemnat mai întâi „a implora”, iar apoi că, în legătură și prin diferențiere față de *sacrifico*, ar fi luat sensul de „a împlini favorabil o ofrandă de implorare”. Nimic convingător.

Și noi credem că *lito,-are* este un denominativ de la o formă **lita*, iar că acest nume a fost împrumutat din gr. λιτή. Dar distanța dintre gr. λιτή, „rugă, implorare”, și lat. *lito, litare*, „a obține augurii favorabile”, rămîne de netrecut, dacă urmărim traducerile consacrate. Este vorba, așadar, de precizarea sensului gr. λιτή și al verbului λίσσομαι, dat fiind că „a implora” este un echivalent mult prea sumar. Dar la ce țintește această „implorare”? Din ce fel de atitudine se desprinde?

Pentru a-l defini mai îndeaproape pe λιτή, trebuie să ne întoarcem la un pasaj celebru din *Iliada* (9, 496-513), unde, cu prilejul soliei la Ahile, „Rugile” (Λιταί) sunt pomenite ca niște personaje divine. Foinix îl imploră pe Ahile să-și uite mînia și să se întoarcă iar sub arme :

³ [Autorul a folosit din nou traducerea lui P. Mazon, Paris, II, 1937, 70-71.]

„Haide, Ahile, tu sufletu-ți mare-l înmoaie, căci nu-i drept
 Inima tot împietrită să-ți fie! Și zeii mai lasă,
 Chiar de a lor strălucire și cinste și vlagă-i mai mare!
 Chiar și pe ei îi îmbună cu jertfe și bune prinoase
 500 Oamenii, și cu ofrande și sfară de fum pîn' la ceruri,
 Rugi înălțînd (λίσσομένοι), cînd vreunul greșit a călcat,
 pe de lături!
 Rugile (Λιταί), vezi tu, -s pe lume fiice-a lui Zeus cu
 egidă,
 Șchioape, brăzdate de griji și cu ochii închiși de sfială:
 De-abia de trag să pășească pe urmele iuți ale-Orbirii (῾Ατη).
 505 Însă Orbirea-i voinică și iute la mers, cît pe toate
 Rugile mult le întrece, și-ajunge mai grabnic pe lume
 Să-i rățăească pe oameni: dar ele îi vindecă-n urma-i,
 Astfel că cel cu sfială-nspre fiicele Tatălui falnic,
 Cînd îi sosesc, este plin de folos să le-asculte-nchinarea.
 510 Cel ce tăgada-și păstrează și aspru le dă laoparte,
 Merg de îndată, pășind către Zeus Croníon, în ceruri,
 Și i se roagă Orbirea (῾Ατη) să-l piardă, bătut să
 plătească!”

Din pasajul acesta obținem două indicii precise despre sensul verbului λίσσομαι. Oamenii sunt cei care-i „imploră” (λίσσομένοι) pe zei atunci cînd au greșit, fie printr-o încălcare, fie din greșeală (v. 501). Această implorare (λιτή) întinde așadar obținerea iertării unei vini împotriva zeilor. Din aceeași perspectivă vom interpreta și rolul Rugilor: alegoria dată semnifică, în fond, că aceleia care suferă din pricina unui păcat comis din rătăcire, Ruga (Λιτή) îi aduce vindecarea și împlinirea dorințelor. O λιτή are rolul de a cere iertare pentru ocara adusă zeilor. Dar nu numai zeilor. Cînd [preotul] Chryses se înfățișă cu vițele de lînă ale lui Apollon înfășurate pe toiagul său, în tot fastul unei ceremonii solemne, el se ruga ((ἐ)λίσσετο) către toți Aheii (*Il.*, 1, 17-):

- „O, voi Atrizi, și toți ceilalți Ahei cu frumoase
pulpăre,
Deie-vă zeii cei mari, în Olymp cu măiestre palaturi,
Ca să luați a lui Priam cetate și-acas’ să vă-ntoarceți!
20 Dară copila iubită mi-o dați pentru-aceste odoare,
Teamă avînd de feciorul lui Zeus, Arcașul Apollon!”
Totul pentru că Aheii l-au insultat pe preotul lui
Apollon, iar zeul cerea răscumpărarea ocării. Această λιτή
a lui Chryses este o cerere de răscumpărare. Același lucru și
cu Thetis, cînd îl ruga (λίσσομένη) pe Zeus să le dea
pedeapsă pentru ocara suferită de fiul ei, Ahile (*Il.*, 1,
503-510). La fel și pentru implorările către Meleagru, făcute
de bătrînii cetății, de rudele, de soția sa, pentru a-l face să-
și uite obida (9, 573-599), sau în cazul lui Antiloh, care-l
implora pe Menelau să-și lase mînia (23, 587-595). Mai
sunt destule alte pasaje, supuse toate aceleiași concepții.
Astfel, λιτή este foarte diferită de εὔχος sau de εὐχολή.
În ansamblu, λιτή este o „rugă” avînd drept ȳintă
oferirea unei recompense celui insultat, fie el zeu sau om,
sau intervenȳia unui zeu, pentru a obȳine satisfacȳie pentru o
ocară comisă ȳmpotriva sa.

Vedem acum cȳ, ȳntre lat. *lītō*,-*āre* și gr. λίσσομαι poate
fi regȳsitȳ o legȳturȳ. Forma intermediȳrȳ lat. **lita* va fi
ȳnsemnat, la fel cu gr. λιτή, „rugȳ pentru a-l recompensa pe
un zeu mȳnlat”. Iar denominativul *lito*,-*are* poate sȳ fi spus
„a-l face pe un zeu sȳ primeascȳ ofranda rȳscumpȳrȳtoare”,
ceea ce și corespunde uzului consacrat. Zeul ȳși aratȳ acordul
printr-un semn favorabil, dupȳ jertfa de ispȳșire (cf. Plaut,
Poen., 489; Liv., 27, 23).

Avem mereu tendinȳa de a transpune și ȳn alte limbi
semnificaȳiile pe care le poartȳ pentru noi unii termeni cu
aceleȳși sens. ‘A se rugȳ’, ‘a implora’ – noi vedem ȳn ele cam
aceleȳși noȳiuni peste tot sau unele care nu diferȳ decȳt prin
intensitatea sentimentului. Dar, traducȳndu-le astfel, lipsim

vechile cuvinte de valorile lor specifice: acolo unde se simțea cîndva o diferență, noi răspîndim numai și numai uniformitatea. Pentru a corecta asemenea traduceri deformante, avem mereu nevoie de contactul și de forța inspiratoare a uzului viu al limbii.

Exprimarea ‘împlorării’ este diferită între cele două limbi clasice [europene], dar mai precisă în lumea antică decît este astăzi, dat fiind că ea era încărcată de un sens concret pe care termenii nu-l mai au acum, dar pe care putem încă să-l mai regăsim.

Verbul latin *supplico*,-are, „a implora”, s-a format plecînd de la adjectivul *supplex*, de la care derivă și substantivul *supplicium*, care arată o evoluție cu totul aparte.

Pentru *supplex* (< *sub*- + *-plex*) există două explicații posibile. Mai întîi, cea dată în mod explicit de Latinii înșiși, care-l leagă pe *-plex* de verbul *placō*,-āre și care este ilustrată prin tmeza *sub uos placo* dintr-un pasaj aparținînd legilor latine (citată de Festus, 402, 30-33, [după XII Tab., inc. 3])⁵, valorînd *uobis supplico*⁶. Ea creează însă o dificultate fonetică: *plācō* avea un *ā* lung radical, din care nu putea rezulta un *a* scurt, presupus de [închiderea ulterioară din] **-plex*. În realitate, *placo* este un cauzativ cu lungirea [gradului vocalic al] radicalului, alcătuit pe verbul de stare *plac-e-o*, „sunt plăcut, plac [cuiva]”, de unde *plac-o*, „fac să fie plăcut” > „fac admis” [> „îmbunez” + Ac.]. Nu avem cum presupune nici vreo legătură între *placeo* și *-plex*, doar pentru a face etimologia conformă cu sentimentul propriu al Latinilor.

⁴ Faptele latine au fost lămurite, în ansamblul lor, într-un studiu al lui K. Heinze, din *Archiv für lateinische Lexikographie*, XV, 89 și urm.

⁵ [Am îndreptat ușor pasajul din original, care vorbea, în urma unei citări din amintire, de „un poète latin (cité par Festus, p. 309)”.]

⁶ [Cf. P.F., 403, 10.]

Adevărata explicație a lui *supplex* este dată de o serie de adjective în *-plex*, din care face și el parte: *sim-plex*, *duplex* etc., corespunzând gr. ἁ-πλοῦς, δι-πλοῦς etc. În acest *-plex* recunoaștem forma nominală a [rad.] **plek-*, [„a îndoi > a împleti”], atestat în lat. *im-plico,-are* [„a înfășura”], iar cu un prezent sufixat cu *-t-*, prin *plecto,-ere*, *am-plector,-i* etc. Ideea este în mod net cea de „a îndoi”, astfel că *sim-plex* este „ceea ce nu are decât o îndoitură [> simplu]”, *plecto*, „a îndoi > a împleti, a înfășura, a lega împreună fire împletite”, iar *amplector* = litt. „a se îndoi împrejur(ul)” > „a îmbrățișa”. Tot același *-plex* este cel pe care îl întâlnim și în *com-plex*, „îndoit împreună cu” > „strâns legat de”: căci acesta este primul sens al [lat.] *complex*. Mai târziu, în latina creștină, *complex* s-a restrâns la sensul de „legat de o faptă rea”, deci „complice, vinovat”.

Integrat în această serie, *supplex* descrie postura „rugătorului” „cel ce se află plecat la picioarele...”, iar prezentul *supplico,-are* înseamnă „a lua atitudinea unui *supplex*”.

Perspectiva se schimbă odată cu substantivul *supplicium*. Încă din latina arhaică, după Plaut, *supplicium* nu mai înseamnă decât „pedeapsă, supliciu”. Între *supplicium* și *supplicare* exista aceeași diferență ca aceea din franceză, dintre *supplique* [„supliciu”] și *supplier* [„a implora”].

Supplicium are o istorie foarte aparte, al cărei început poate fi imaginat după cum urmează. Pornind de la înțelesul literal de „faptul de a fi, de a se purta ca un *supplex*”, prin *supplicium* a fost desemnat obiectul, mai cu seamă ofranda prin care acel *supplex* își manifesta atitudinea de supunere față de zei. Împreună cu acest prim înțeles al lui *supplicium* merge și acela al lui *supplico,-are*, de „a-i oferi unui zeu o ofrandă pentru a-l îmbuna”, ca și acela al lui *supplicatio*, „ofrandă, rugă, ceremonie împlinită pentru a domoli mânia unui zeu”.

Suntem astfel îndrumați să vedem în *supplex* o conotație care nu ține de etimologie, ea fiind rodul împrejurărilor aparte ale ‘suplicației, implorării’, și anume al dorinței de a îmbuna mînia divină. Foarte devreme însă, în condiții pe care nu le mai știm bine, ansamblul termenilor din această familie s-a restrîns la ideea de ‘a îmbuna o divinitate’.

Apoi, prin metaforă, acești termeni au fost întrebuițați cu același sens, dar pentru raporturile dintre oameni (Plaut, *Merc.*, 991):

DE. *Supplici sibi sumat quid uolt ipse ob hanc iniuriam...!*

Demipho: „Să-și ia el singur plata (*supplicium*) ce-o vrea pentru ocară...!”

Cel ofensat „să-și ia” (*sumat!*) un anume *supplicium* [drept răsplată]. Exemplul acesta ne face să înțelegem de ce *supplicium* a putut primi regimul clasic cu verbul *dare* sau *sumere* (Ter., *Heaut.*, 138):

ME. *Interea usque illi de me supplicium dabo...*

Menedemus: „Iar între timp eu am să-i dau răsplată tot mereu, din mine...”

De astă dată, *de me* ne face să credem că *supplicium* era o pedeapsă corporală, oferită asupra propriei persoane⁷. Construcția lui *supplicium* este, într-adevăr, cea a lui *poena*, din *poenas dare*⁸. În aceste condiții, *supplicium* primește, de acum încolo, un înțeles specific: el devine „compensația” prin excelență, în împrejurări în care numai o răscumpărare corporală putea plăti un prejudiciu provocat: el este deci „suppliciul” suferit [de făptaș].

⁷ [Într-adevăr, versul următor precizează: *laborans, parcens, quaerens, illi seruiens*, „trudind, crușind, cătînd, slujindu-i lui mereu”.]

⁸ [Lat. *poenas dare* = „a da amendă, răscumpărare, (răs)plată (pentru o faptă rea)” > „a primi pedeapsă”, pe cînd *poenas sumere* = „a lua amenda, răscumpărarea (datorată)” > „a da (cuiva o) pedeapsă”.]

Așadar, condițiile uzului religios arată cum s-a fixat pînă la urmă sensul juridic. *Supplicium* a ajuns o manieră de *placare*, de „îmbunare”: așa s-a putut ajunge la ruptura de sens dintre *supplicium* și *supplicatio*. Vedem cum anumite împrejurări aparte pot rupe unitatea unei familii de cuvinte, pentru a le introduce pe unele dintre ele în ansambluri semantice diferite.

Am analizat pe scurt faptele latine, înainte de a trece la noțiunea din grecește. Ea este exprimată prin numele de agent ἰκέτης, „rugător, suplicant”. Aceasta era forma clasică, supraviețuind în decursul tradiției, în vreme ce formele ἰκτωρ, ἰκτήρ apar numai la Tragici. De la ἰκέτης derivă ἰκετεύω, „legat de un ἰκέτης”, de fapt „cel care-l ocroțește pe rugător”, și verbul denominativ ἰκετεύω, „a implora”, echivalentul lat. *supplico*.

Numele ἰκέτης vine de la verbul ἵκω, „a veni, a sosi”, care mai oferă și prezentele ἰκάνω [durativ] și ἰκνέομαι [momentan]. Sub raport morfologic, derivarea aceasta este regulată, dar diferitele prezente indică în mod simplu ideea ‘sosirii’.

Putem oare concepe vreo legătură între ‘a sosi’ și noțiunea atît de precisă a ‘implorării’? Un comparatist, Wilhelm Schulze⁹, a sugerat că ἰκέτης nu are nimic de a face cu aceste verbe, ci că trebuie legat de o altă rădăcină **ik-* (fără aspirație la inițială), cea a verbului got. *aihton*, „a cerși, a cere implorînd”, care traduce formele gr. αἰθέομαι, προσεύχομαι. Ne-am afla astfel mai aproape de sensul lui ἰκέτης, dar cu prețul unei dificultăți: Schulze a fost nevoit să presupună că aspirația inițială din ἰκέτης s-ar fi datorat unei apropieri secundare cu ἵκω. Nu ne-am resemna cu această explicație decît dacă, în grecește, n-ar mai fi posibilă nici o alta. Or, legătura formală dintre ἰκέτης și ἵκω este cît se poate de satisfăcătoare și sub raportul fonetic, și

⁹ În *Quaestiones Epicae*, 1892, 493.

sub cel morfologic: unitatea exterioară a formelor este vădită. Rămîne însă problema sensului.

Pe ἴκω îl cam traducem, în mod uniform, prin „a ajunge”: expresia δόμον ἰκέσθαι, „a ajunge acasă”, este un clișeu homeric. Dar uzul cel mai frecvent nu este, în mod necesar, și cel mai semnificativ. Se poate ca întrebuintarea ajunsă generică să fi șters, pentru felurite rațiuni, vreun element caracteristic al valorii dintîi.

Verbul ne mai înfățișează și alte varietăți de înțeles, prea puțin luate în considerație, ca în exemplul din Homer (*Il.*, 4, 303-306) [unde Nestor îi îndeamnă pe Ahei]:

„Nici pe pricepere, nici pe tărie temei să nu punei,
Ca să dați buzna vreunul și să vă luptați cu Troienii!
305 Nici înapoi să nu dați, căci veți fi prada lor mai ușoară!
Cine, din caru-i, va fi să-i ajungă (ἵκηται), spre car
să țintească...”

De asemenea, în 1, 317:

„Fumul cel gros al aromei urca (ἵκε) sus la cer, rotocoale...”
Precum și în 8, 192 (și în *Od.*, 9, 20):
„... slava-i ajunge (ἵκει) la ceruri”

Iată ce-i dă și mai multă specificitate lui ἴκω, ca și lui ἰκνέομαι sau lui ἰκάνω: ele admit drept subiect un termen care desemnează un sentiment viu, o emoție [puternică]: „mînia, pornirea” ([χόλος], în *Il.*, 9, 525), „durerea, obida” (ἄχος, *ibid.*, 23, 47; cf. 2, 171 etc.) – acestea „ating” inima eroului, tot după cum o senzație fizică îl poate și ea „atinge”, înmuindu-l (13, 711):

„... de cîte ori truda grea (κάματος)
și sudoarea (ἵδρως) muiau (ἵκοιτο) mădulare”.

Pornind de aici, [înțelegem cum] expresia banală δόμον ἰκεσθαι își poate regăsi întreaga putere: „a-și ajunge, atinge căminul” (la sfîrșitul unei chinuitoare trude).

Cîteva exemple lasă să să întrevadă o intenție și mai precisă [, de pildă] (*Il.*, 18, 457-458), [unde Thetis spune]:

„’De-asta ajung ca să-ți cad (ἰκάνομαι) la genunchi,
de vei vrea pentru dînsul,
Fiul meu drag, scurt de zile, să faci arme bune și-un scut
bun...”

Verbul ne arată tocmai sensul de „a atinge, a ajunge”,
ducînd totodată la acela din ἰκέτης: „ajung să-ți ating genunchii
(ca **să te implor**)”.

Într-un alt, lung, pasaj din *Odysseia*, noțiunile pe care le-
am disociat se readună cu limpezime. Este vorba despre ruga
lui Odysseu, înălțată către zeul rîului pe malul căruia l-a
aruncat furtuna (5, 445-450):

445 „’Dă-mi ascultare, stăpîne-orice nume-ai avea! Cu
nădejde

Vin și mă rog (ἰκάνω), înviat cum ieșii din capcanele
mării!

Demn de luare în seamă îl țin zeii, Nemuritorii,
Pe dîrzul om ce sosește (ἵκηται), mereu rătăcind, ca și
mine,

Iată, acum, la șuvoiu-ți, căzîndu-ți plecat (ἰκάνω) la
picioare!”

Iar ultimul vers [al rugii] completează legătura dintre
verbul ἰκάνω și ἰκέτης:

450 „’Ai milă, dar, tu, stăpîne! Cu rugă la tine venit-am (ἰκέτης)!”

Este de ajuns să citim tot acest pasaj, spre a putea extrage
din el o sugestie clară. Înălțuirea însăși a termenilor ne
arată că noțiunile cuprinse în ἰκάνω și în ἰκέτης erau simțite
ca legate între ele. Astfel, alcătuirea lui ἰκέτης se justifică: el
este, cu adevărat, numele de agent derivat de la ἵκω. Nici nu
ne aflăm, de altfel, mărginiți la un singur exemplu. Iată și un
altul, la fel de limpede (*Od.*, 9, 266-270) [unde Odysseu i se
adrează Cyclopului]:

266 „’Iară noi l-ale tale picioare

Iat-am ajuns (ἰκόμεθα)...”

„’Ai, dar, sfială de zei, o puternice: noi, rugători doar,
270 Ție-ți venim!”

Așadar putem trage concluzia că ἰκέτης trebuie recunoscut ca numele de agent provenit de la radicalul prezentului tematic ἰκω. Această dezvoltare apartine a fost pregătită de o anumită condiție de uz. Înțelesul de „rugător” își află explicația printr-un obicei războinic cunoscut din epopee: cel care, încolțit de dușman, vrea să fie cruțat, trebuie, spre a scăpa cu viață, să-i atingă vrăjmașului genunchii, înainte ca acela, în focul luptei, să-l fi rănit. Astfel (în *Il.*, 21, 64-73), Ahile își atinge lancea, scuturînd-o înspre Lycaon, dar acesta se ferește și vine în fugă să-i atingă genunchii, strigîndu-i (74-75):

„Ție mă plec (γουνόμμαι σ'), o, Ahile, ai milă și mă ocrotește!

75 Sunt pentru tine, o, spiță-a lui Zeus, ca tot rugătorul
(ἀντὶ... ἰκέταο)'''

Așadar, numele de agent ἰκέτης a ajuns să denumească „rugătorul” datorită legăturii [statornice] dintre verbul ἰκνέομαι și γοῦνατα, „a ajunge la > a atinge genunchii” [cuiva].

Capitolul VI

Vocabularul latin al semnelor și prevestirilor

Sumar – Latina se evidențiază printr-o mare abundență de termeni care sunt folosiți, în uzul literar, pentru a desemna ‘semnul divin, prevestirea’. Dar etimologia ne îngăduie să regăsim și diferențierile preliterate dintre *ōmen*, ‘prevestirea veridică’, *mōnstrum*, ‘ființa anormală care constituie un avertisment’ (< *moneo*, ‘a atrage luarea aminte’), *ostentum*, ‘fenomen care se întinde (< **ten*-) în fața (< **obs*-) celui ce privește, în câmpul său de vedere’, *portentum*, ‘larga priveliște care dezvăluie viitorul, situată în fața (< **por*-) privirilor’, și *prōdigium*, ‘cuvântul învestit cu autoritate (< *aio*) divină (cf. *Aius*), pronunțat în public (< **prod*), cu funcția de prevestire’.

Cercetarea termenilor care se referă la ‘semne’, la ‘prevestiri’¹, se va mărgini la cei din latină, pentru un motiv

¹ Pentru o privire de ansamblu asupra problemei istorice și religioase, cf. Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963, care privește de asemenea și terminologia latină (cf. 79-80 și 84-85).

de căpetenie: abundența acestor termeni în această limbă. Sub acest raport, latina contrastează cu limba greacă, ba și mai mult cu celelalte limbi IE. În greacă, nu-l găsim decât pe τέρας, „semn divin, prodigiu, minune”, care nu are, de altfel, o etimologie clară. Celelalte limbi nici măcar nu au o denumire cu totul caracteristică.

În latină, dispunem de un întreg șir de cuvinte cu valoare precisă, în genere, străveziu alcătuite. Cele mai de seamă sunt următoarele: *mirāculum*, *ōmen*, *mōnstrum*, *ostentum*, *portentum*, *prōdigium*. Față în față cu acești șase termeni nu-l putem pune, în grecește, decât pe τέρας. Acesta acoperă tot domeniul reprezentărilor repartizate între cele șase unități din latină². Nu vom ține seama de σημειόν sau de σημεῖα, care arată numai ‘semnul’ în genere, corespunzându-i lui *signum*, chiar și când acesta îi este aplicat unui fenomen natural.

S-ar cădea, mai întâi, să-i delimităm pe fiecare dintre acești termeni chiar în latină, în funcție de semnificația lor exactă. În genere, se admite că, în întrebuintarea lor obișnuită, ei sunt ușor interschimbabili. Servius (*ad Aen.*, III, 366) scrie despre aceasta: *confusa plerumque ponuntur*, „(cuvintele) sunt folosite cel mai adesea fără deosebire (între ele)”. Istoricii moderni confirmă această părere: pentru a vorbi despre același fenomen, la câteva rînduri distanță, găsim folosit unul sau altul dintre aceste cuvinte, fără deosebire. Vom lăsa în seama filologilor grija de a decide asupra acestui fapt.

Ținta noastră va fi aceea de a analiza semnificația etimologică a fiecăruia și de a vedea ce putem afla din ea,

² [În cele ce urmează vor fi analizate numai ultimele cinci, trecîndu-se peste foarte genericul *mirāculum*, a cărui semnificație este limpede de la început: < **mir-ā-īl-o-m*, nume de ‘instrument’ – „lucrul de care (omul) este mirat, se minunează, pe care îl admiră” (< *mir-or*, -*āri*) > „minune, miracol”.]

chiar dacă Romanii nu mai distingeau cu limpezime imaginile pe care le aveau asupra acestor semne. [Termenii] sunt însă, cu toții, alcătuiți în latină, deci tot atâtea creații lexicale secundare, cu excepția lui *ōmen*.

Alcătuirea lui *ōmen* prezintă dificultatea că toată ‘rădăcina’ lui se reduce la vocala *o-*. Faptul acesta lasă mai multe posibilități de reconstrucție, luate în considerare de etimologiști, fără ca vreuna să fi părut demonstrabilă [pînă la capăt]³. Dispunem însă acum de o apropiere care ne îngăduie să explicăm fără vreo constrîngere atît sensul, cît și alcătuirea lui *ō-men*. Radicalul latin *ō-* poate fi comparat în mod nemijlocit cu tema verbală hittită *hā-*, „a crede, a socoti adevărat”; în consecință, *ōmen* va fi de interpretat drept „ceea ce este susținut drept adevărat”. Un cuvînt întîmplător, pronunțat într-o împrejurare hotărîtoare, va putea fi primit ca un *ōmen*, ca o „prevestire adevărată”, ca un ‘semn al Destinului’. El va fi un cuvînt de „bun augur”, prevestitor al sorții⁴. Cicero (*De diuinatione*, I, [45-] 46, [102-105]) prezintă mai multe exemple în această privință.

Cuvîntul neutru *mōnstrum* este legat în mod limpede de prezentul *monstro*, -are, dar cu prețul unei diferențe de înțeles bine marcate. Nu putem decide *a priori* care dintre cele două este anterior celuilalt, *monstrum* sau *monstro*; este totuși probabil că *monstro* era verbul denominativ de la *monstrum*, pentru un motiv morfologic anume – derivarea nominală în -str-um. Dar, încă de la începutul tradiției [scrise], cei doi termeni nu mai au nimic în comun: *monstro* înseamnă „a arăta” (fr. *montrer*), pe cînd *monstrum* desemnează în genere „ceva ce iese din comun”, uneori ceva ‘hîd’, care încalcă în

³ [Asupra acestora, cf. A. Ernout - A. Meillet, 1979⁴, 461.]

⁴ Cf. lucrarea noastră *Hittite et indo-européen* [Paris, Maisonneuve], 1962, 10-11.

mod respingător orînduirea firească a lucrurilor⁵, un „monstru”: *monstrum horrendum*, spune Virgiliu [(*Aen.*, 4, 181) despre *Fama*].

Latinii mai păstrau amintirea alcătuirii acestui cuvînt: *monstrum*, spun ei, este pentru *monestrum*, de la *moneo*⁶. Fie că *monestrum* va fi existat, fie că nu, sigur este că *monstrum* și *monstro*, -are sunt legate de *moneo*. Dar, pornind de la *moneo*, care să fie înțelesul lui *monstrum* ? Pentru a regăsi această legătură, putem să folosim ajutorul denominativului *monstro*, -are, care n-a fost abătut, în sensul său, de vreo considerație religioasă. Îl traducem de obicei prin „a arăta”, dar echivalența aceasta este una sumară; în plus, mai există un verb care înseamnă, chiar mai obișnuit, „a arăta, a înfățișa”: *ostendo*, -ere. Diferența dintre ele este următoarea: *monstro* înseamnă nu atît „a arăta” ceva, cît „a învăța pe cineva cum să se poarte, a-i prescrie calea de urmat”, așa cum o face un ‘învățător’, ca în Plaut, *Bacch.*, 133:

LY. ... *qui tibi nequiquam saepe monstraui bene*
Lydus „... care degeaba adesea te-am învățat de bine”
sau în *Men.*, 788:

SE. ... *quotiens monstraui tibi uiro ut morem geras...*?
Bătrînul „de cîte ori te-am învățat bărbatului să-i faci pe plac...?”
sau în *Pseud.*, 289:

PS. ... *non periculumst ne quid recte monstres !*
Pseudolus „...nu e primejdie ca să-l înveți cumva de bine !”

⁵ [Cf. Festus (146, 32-34, restituit după P. F., 147, 10-12, și citat pe larg mai jos) care spunea, întocmai: *monstra dicuntur naturae modum egredientia, ut serpens cum pedibus, auis cum quattuor alis, homo duobus capitibus...*, „‘monștri’ sunt numite cele care trec peste rînduiala firii, ca un șarpe cu picioare, o pasăre cu patru aripi, un om cu două capete...”]

⁶ [Festus, 122, 8-10.]

Așadar, dacă de la *monstro* ne întoarcem la *monstrum*, spre a-i regăsi înțelesul literal, șters apoi de cel religios, vedem că *monstrum* trebuie înțeles ca un „sfat”, un „avertisment” dat de zei. Or, zeii se manifestă prin minuni, prin semne care uluiesc înțelegerea omului. Un „avertisment” divin va lua deci forma unui obiect sau a unei ființe suprafirești: cum spune Festus⁷, „*monstra* sunt numite cele ce trec peste rînduiala firii, ca un șarpe cu picioare, o pasăre cu patru aripi, un om cu două capete...”. Numai puterea divină poate să-și manifeste în acest chip „avertismentele”. Iată de ce înțelesul lui *monstrum* s-a șters în desemnarea lui. În forma lui *monstrum* nu exista [inițial] nimic care să cheme această idee de ‘monstruos’, în afara faptului că, în doctrina prevestirilor, un „monstru” era un „învățămint”, un „avertisment” divin.

Această primă precizare poate, la rîndul ei, să ne ajute să-l deosebim pe *monstrum* de *ostentum* și de *portentum*; aceleași fapte pot fi desemnate, în mod indiferent, de un cuvînt sau de altul, fie că e vorba de evenimente favorabile sau ba. Să luăm în considerație cele două prezente, *ostendo* și *portendo*. Ele au o frecvență complet inegală de întrebuințare: *ostendo* este des folosit, pe cînd *portendo* este restrîns la sfera ‘prevestirilor’, văzute ca *portenta*, în vreme ce între *ostendo* și *ostentum* distanța este de aceeași natură ca aceea dintre *monstro* și *monstrum*, chiar dacă este mai puțin netă.

Verbul simplu *tendo*, „a întinde”, înrudit cu IIR *tan-* și cu gr. *τείνω*, vine de la rad. IE **ten-*, „a întinde”⁸. Folosirea lui într-

⁷ [Cf. n. 5.]

⁸ [La origine „a întinde un fir, un laț, un arc”, apoi „brațul, în linie dreaptă”. Cînd, în latină, *teneo*, *tenere* a ajuns să însemne „a ține întins”, apoi „a (de)ține” în genere, a fost creat (cu **dh-e/o-*), în mod aparte față de alte limbi IE, nu atît pentru a da o diferență de ‘aspect’, cît pentru a susține vechiul sens, derivatul *tendo*, *-ere*, „a întinde (o cursă, un arc) la lungimea brațului”.]

o accepțiune afît de aparte este precizată de preverb: *ob(s)-* arată îndeobște faptul că acțiunea are loc „căt-re ceva, în sens contrar, închizînd calea” (cf. *ob-uia*m [„în calea”]). Preverbul își mai are încă puterea deplină într-un vechi exemplu, ca acela din *De agricultura* lui Cato [8, 2]: *ager... qui soli ostentus erit*, „ogorul ... care va fi căt-re soare”. *Ostentus* arată aici tocmai „orientat căt-re” < „întins în calea”. Legătura aceasta va avea darul de a-l explica literalmente pe *ostendo*, precum și sensul său religios, care nu acoperă decît o parte dintre întrebunțările sale: un *ostentum*, ca o „prevestire”, este “întins în fața, oferit privirii”, nu numai „arătat”, ci „dezvăluit vederii (ca un semn care trebuie interpretat)”. Tacit, relatînd despre rele semne cerești, îi înseriază și el pe *obtendo* și *ostentum* (*Hist.*, 43, 56, [1-2]).

Să-l luăm acum pe *portendo* – esențialul stă, aici, în preverbul *por-*, pentru care mai avem puține exemple, dar toate semnificative: *por-rigo* [< **por-rego*], „a întinde în fața, a oferi”, *pol-luo* [< **por-luo*], „a pîngări, profana”, *pol-liceo(r)* [< **por-liceo(r)*], „a făgădui”, *pol-luceo* și *por-ricio*, două verbe [mai rare], referitoare la ofrande. Împreună cu *portendo*, acestea sunt exemplele pentru *por-*, iar, fapt remarcabil, toate aparțin domeniului religios. Numai *polliceo(r)* face excepție, cel puțin în uzul său obișnuit: *liceo*,-*ere* înseamnă „a fi pus la licitație”, *liceo*,-*eri*, „a (supra)licita, a dobîndi printr-o licitație”; preverbul *por-* îi dă lui *polliceo*r înțelesul inițial de „a licita la o vînzare, a oferi ceva mai mult decît prețul cerut” (cf. Plaut, *Merc.*, 439), de unde, adesea, și „a făgădui”.

În dicționare i se atribuie lui *por-* același sens, sau aproape, cu acela al lui *pro-* și al lui *prae-*, datorită originii lor comune. Dar preverbele acestea nu sunt sinonime, de vreme ce au primit în latină forme aparte, ele nefiind nici liber permutabile. Trebuie așadar să presupunem că *pro-*, *prae-* și *pro-* sunt caracterizate, fiecare în parte, printr-o trăsătură proprie, care le definește ca atare. Diferența dintre

pro- și *prae-* a fost analizată într-un studiu amănunțit⁹. Acum se cuvine să căutăm cum își află și *por-* propria definire.

Putem vedea aceasta prin *por-rigo*, al cărui înțeles este acela de „a întinde înainte, în toată lungimea, a desfășura, a prelungi”: preverbul *por-* implică ideea de ‘a lungi, a da întreaga dimensiune’. Dacă *por-ricio* (< **por-iacio*) a luat înțelesul unui verb de „oferire, ofrandă”, aceasta a fost pentru că „a arunca” (*iacio*) este precizat prin preverbul *por-*, „în toată lățimea (altarului)”: așa se și procedează cu măruntaiele victimei (*exta*), care sunt „întinse” (*porricio, porrecta*) pe altar (Plaut, *Pseud.*, 265-266):

BA. ... *nam, si sacru ficem summo Ioui*

Atque in manibus exta teneam, ut porriciam...

Ballio „... căci, de-aș jertfi lui Iuppiter cel Mare și-n mâini aș ține măruntaiele, să le întind...”

[Mai avem și] locuțiunea *inter caesa et porrecta*, „între tăiat (al victimei) și așezat (pe altar)”, adică „în ultima clipă” (Cic., *Att.*, 5, 18, 1).

Aceeași reprezentare o putem surprinde și în *pol-luceo*, un vechi verb din limbajul religios, [care însemna] „a oferi, ca jertfă, un ospăț bogat” (împreună cu *daps*, la Cato, *Agr.*, 141, [1]), dar și „a da la masă rămășițele unei jertfe”. Nu mai cunoaștem verbul [simplu] *luceo*, dar preverbul *por-* indică în mod limpede că felurile erau puse pe toată întinderea mesei de ofrandă sau de la ospăț; iată de ce *polluctura* trezesc mereu ideea unui ‘ospăț somptuos’. Desigur că aceeași imagine trebuie să o întrevădem și în cazul preverbului din *pol-luo* (nu-l mai avem pe **luo,-ere*), ci doar pe *lutum* („lut, noroi”), [care înseamnă] cam „a pîngări, prihăni”.

⁹ [[În lucrarea Autorului] „Le système sublogique des prépositions en latin”, în *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, V, 1949, 177-185, articol reluat în *Problèmes de linguistique générale*, Paris, [I], 1966, 132-139.]

Înțelesul lui *por-tendo* ni se dezvăluie acum, dată fiind particularitatea lui printre celelalte verbe de ‘prevestire’, mai cu seamă prin contrastul față de *ostendo*. Prin *portendo*, *portentum* erau desemnate unele prevestiri care anunțau evenimente urmînd să se desfășoare într-o durată aparte. Lucrul acesta reiese din următoarele exemple, luate, toate, din Titus Livius. [Mai întîi, din spusele lui Scipio, primul African, în] 26, 41, 18:

Dii immortales... auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam uisus

omnia laeta ac prospera portendunt.

„Zeii nemuritori... ne prevestesc prin augurii și auspicii, cum și prin vedenii ale nopții, că toate [vor fi] cu noroc și belșug.”

[Apoi, tot din spusele lui, după celebra întîlnire cu Hannibal, în] 30, 32, 9:

... ominatur, quibus quondam auspiciis patres eorum ad Aegates

pugnauerint insulas, ea illis exeuntibus in aciem

portendisse deos.

„Spune, prevestindu-le [Romanilor], că tot aceleași auspicii, sub care

părinții lor au luptat la insulele Aegate li le-au înfățișat [acum] zeii,

cînd stau să pornească la luptă.”

[În sfîrșit, din discursul consulului P. Sulpicius, înaintea războiului din Macedonia, în] 31, 7, 19:

Dii imortales mihi sacrificanti precantique ut hoc bellum mihi,

senatui uobisque feliciter eueniret, laeta prosperaque portendere.

„Zeii nemuritori, pe cînd jertfeam și mă rugam ca războiul acesta

să aibă un bun sfârșit pentru mine, pentru senat și pentru voi, mi-au

prevestit că toate vor fi cu noroc și cu belșug.”

Să evidențiem această formulă din limbajul augural: *omnia laeta prosperaque portendere*. Exemplele de *portenta* deschid, într-adevăr, o întreagă perspectivă: spre deosebire de *ostentum*, un *portentum* prevestește nu numai un singur eveniment, ci o întreagă panoramă, într-o perspectivă neîntreruptă, dezvăluind astfel o mare parte a viitorului.

Termenul de *prōdigium* este mai ușor de examinat, în sensul că-l putem analiza chiar în limba latină, dar mai greu, pentru că elementele din care a fost alcătuit trebuie, ele însele, [mai înfi] interpretate.

Analiza s-a oprit la **prod-* (un dublet al lui *pro-*, înainte de vocală, cf. *prod-eō*) și **-agium*, derivat nominal al unui **ag-*. Dar de care rădăcină **ag-* să fie oare vorba? Lumea este de acord să înlăture **ag-* de la *agō,-ere*, „a mîna, a împinge înainte, [> „a întreprinde, trata, face”]”, și se gîndește mai degrabă la **ag-* din substantivul *adagiō,-ōnis*, cu dubletul său *adagium,-ii*, „proverb, adagiu”. Alcătuirea lui trebuie să fi fost relativ recentă, judecînd după *-a-* interior, păstrat încă, față de *-i-* [cu închiderea vocalică așteptată] din *prod-igium*. Astfel, *prodigium* și *adagio* ar fi ambele legate de radicalul latin al lui *aio*, „a afirma, spune”.

Dar, atunci, cum trebuie interpretat, literalmente, *prodigium*? Trebuie să acceptăm că acest rad. **ag-*, „a spune” nu mai este atestat în afara latinei. Gr. ἦ, „zise (el)” este explicat îndeobște printr-un vechi **ēg-t*, dar reconstruirea acestui radical cu o vocală unică lasă destul loc incertitudinii. Există o posibilitate de apropiere cu arm. *ar-ac*, „vorbă proverbială”, dar A. Meillet, care a propus-o, insistă el însuși asupra neregularității fonetice a unui *-ac*, față de verbul *asem*, „a spune”.

După glosatorii latini, *adagio* (sau *-ium*) corespunde ca sens gr. προοίμιον, „precuvîntare, exordiu”. Greu de

confirmat, în lipsa unor exemple literare. Doar la Varro întâlnim expresia *uetus adagio est* [L. L., 7, 31; cf. însă și Donatus, in *Eun.*, 428].

Trecerea de la *adagio* la *adagium* pare datorată analogiei cu *prouerbum*, cu care *adagium* este sinonim. Dar sensul acesta nu se află în acord cu gr. προοίμιον, „preludiu”, fie muzical, fie oratoric (= „exordiu”); la Tragici, la figurat, el este „ceea ce precedă” un eveniment, îl vestește, ca în προίμια πόνων, „preludiul suferințelor” (Esch., Ag., 31 etc.). Ca atare, *adagio* ar trebui interpretat drept un ‘proverb’ citat ca un exordiu, pentru a da tonul unui discurs. Totul rămîne nesigur.

Să luăm acum aminte la relația dintre *prōdigium* și *aiō*. Dicționarele îi dau lui *aiō* numai înțelesul de „a spune”. Dar se cuvine să-l specificăm pe *aiō* față de celelalte verbe ale ‘vorbirii’. Să remarcăm o observație interesantă a lui Donatus: *aiō*, spune el, este aplicat unor *inuisa*, *uana*, *contemnenda*, *falsa*, „unor lucruri nesuferite, zadarnice, vrednice de dispreț, false” [in *Phorm.*, 380 – ‘*ait*’ *dicimus de eis, qui uana loquuntur, ‘dicere’ autem dicimus de eis qui ualidiora*, „*ait*” (în incidenta citării: „zice”) spunem despre cei care vorbesc zădărnicii, pe cînd *dicere* (infinitivul verbului-cheie) spunem despre cei [cu vorbe] mai cu rost”].

Dar să parcurgem principalele întrebări ale acestui verb. Una dintre funcțiile lui *aiō* este aceea de a i se opune lui *nego*, ca „a spune ‘da’” lui „a spune ‘nu’”. Este frecventă și expresia *ut aiunt*, „cum zic, cum zice lumea”, fie pentru a relata un zvon, niște vorbe, fie pentru a introduce o locuțiune populară sau proverbială, în tot cazul, pentru a cita literal: *ut ait Cicero*, folosit cînd îi sunt reproduse exact cuvintele. De asemenea, tot *ait*, și nu vreun alt verb, este folosit în incidente, cînd este citată exact o vorbă spusă de cineva.

În limbajul judiciar, îl întâlnim adesea pe *aiō* la prima persoană, în unele locuțiuni consacrate. După Gaius,

formula de revendicare a unei proprietăți era următoarea [*Inst.*, II, 24]: *hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio*, „Eu unul susțin după dreptul Quiriților [= după dreptul cetățenesc roman, quiritar] că acest om este al meu”. Formula este folosită, de mai multe ori, la Plaut, la Cicero (cu variante, ca *fundum* [„proprietatea funciară”], în loc de *hominem*, atunci când doi oameni revendicau dreptul de proprietate asupra aceluiași bun: *et ego esse aio meum* [„și eu spun că este al meu”]. Subiectul lui *aio* putea fi ‘legea’ însăși: *uti lex ait*, „cum spune legea”, sau, la Ulpian, *lex Iulia ait* [„legea Iulia spune”] sau și *uti mos ait* [„cum spune datina”].

Iată, grupate repede înăuntrul unei semnificații generice, care pare a-și fi suficientă ei înseși, principalele categorii de întrebuițări ale lui *aio*: în plus, tot de la el a mai fost format și un substantiv, întrebuițat ca un nume divin, *Aius*. Îl cunoaștem bine pe acest zeu, denumit ba *Aius* și atît, ba *Aius Locutius*: el este cel care le-a dat de veste Romanilor, în adîncul liniștii nopții, despre sosirea Gallilor. Varro ne povestește și pricina pentru care a fost numit astfel [*ap. Gell.*, 16, 17, 2]: ‘*Aius Deus*’ *appellatus araque ei statuta, quod eo in loco diuinitus uox edita est*, „A fost numit ‘*Deus Aius*’ și și-a ridicat un altar, dat fiind că în acel loc s-a auzit un glas venit de la zei” (cf. *Liv.*, 5, 50, [11] și 52, [5]).

După funcțiile caracteristice verbului *aio* și ținînd seama de derivatul nominal *Aius*, dublat și explicat de *Locutius*, putem spune că *aio* se referea, mai întîi, la enunțul precis al vorbirii și că acest enunț era, în sine, purtătorul unui anumit grad de autoritate.

Cele mai banale accepții ale lui *aio* ne arată că el implica un ‘enunț înzestrat cu autoritate’. Iată și motivul pentru care *aio*, și nu *dico*, era de rigoare în expresiile juridice: el nu exprima o ‘opinie’, o ‘credință’, ci o ‘vorba cu autoritate’,

care avea valoarea unui angajament. De aici și expresia *lex ait*, fără să-l putem întâlni pe *lex dicit*. De asemenea, vom scrie *Liuius ait*, citindu-i cuvintele, în cazul în care ele cuprind o prezumție de autoritate.

Am văzut că *aio* i se opunea lui *nego*, însemnând „a spune ‘da’”. El are valoarea unei afirmații categorice și pozitive. Cel care spune *aio* ia pe contul său afirmarea unui adevăr. Zeul *Aius* era numit astfel *quod diuinitus uox edita est*, „pentru că s-a auzit un glas de la zei”. Numele lui nu este **Dicius*, ci *Aius*, reprezentând un ‘glas investit cu autoritate’. *Aio* desemna mereu un enunț impersonal și primindu-și autoritatea prin faptul că era legat de un actant supraomenesc, fie de la o lege, fie de la o divinitate. Între conotațiile lui *aio* din latină și cele ale lui φημί din greacă nu putem să nu observăm o anumită analogie.

Atunci ce să fi semnat *prodigium*, odată ce l-am putut defini pe **ag-*? Ne putem referi în mod util la descrierea unui *prodigium* care a avut loc sub regele Tullus [Hostilius], urmându-l pe Titus Livius (1, 31, 1-4): după înfrângerea Sabinilor, li se vestește regelui și senatorilor că pe Muntele Albanus a plouat cu pietre. Au fost trimiși soli care să vadă cum stăteau lucrurile cu această minune (2: *missis ad id uidentum prodigium*). Aceștia văd, într-adevăr, cum cădeau din cer șuvoaie de pietre, ca o grindină. Li s-a părut, de asemenea, că aud ridicându-se, din pădurea care încununa vârful muntelui, o voce mare (3: *uisi etiam audire uocem ingentem*), care le poruncea Albanilor să facă anumite jertfe, după datina poporului lor. În urma acestui prodigiu, Romanii au decretat nouă zile de sărbători religioase (4: *ab eodem prodigio nouendiale sacrum publice susceptum est*), fie că o voce din ceruri (4: *uoce caelesti*), venind dinspre Muntele Albanus, le-o poruncise, fie după sfatul haruspicilor.

Textul acesta pare a cuprinde explicația etimologică a lui *prodigium*. Am văzut deja legătura dintre *Aius* și ‘glasul

divin'; la fel, un *prodigium* se caracterizează prin emiterea (*prod-*) unui glas divin (*-agium*), dacă ținem seama de împrejurările acestui *prodigium*, pe care tocmai l-am pomenit. La origine, un *prodigium* trebuie să fi fost „minunea” unui ‘glas divin’ care se făcea auzit – spre deosebire de alte semne [cerești]. Aceasta ar fi justificarea de fapt pe care am putea-o da unei atari interpretări, întemeiată pe înțelesul propriu al lui *aio*.

Capitolul VII

Religie și superstiție

Sumar – Neconcepînd această realitate omniprezentă, care este religia, drept o instituție aparte, Indo-europenii nu aveau un termen care să o denumească. În limbile unde apare o asemenea denumire, procesul constituirii ei este de un mare interes.

În greaca ionică, la Herodot, termenul $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\eta$ este aplicat, în mod propriu, respectării recomandărilor cultului. Necunoscut dialectului attic, termenul $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ nu re apare decît relativ tîrziu (în sec. I a. Chr.), pentru a desemna „religia”, ca un ansamblu de credințe și de practici.

Nimic n-a fost mai din plin, sau mai lungă vreme comentat, decît originea termenului latin *religiō*. Aici se arată că, pentru motive de ordin atît semantic, cît și morfologic, acest cuvînt este legat de *religō,-ere*, „a strînge din nou, a relua pentru o nouă alegere, a reveni asupra unei sinteze anterioare pentru a o reface”: *religiō*, ca „scrupul religios” este astfel, la origine, o stare de spirit subiectivă, o

cugetare legată de vreo temere de ordin religios. Falsă sub raport istoric, interpretarea prin *religō-āre*, „a lega laolaltă”, inventată de Creștini, este semnificativă pentru înnoirea acestei noțiuni: *religiō* devine o „obligație”, legătura obiectivă dintre credincios și Dumnezeuul său.

La fel de descumpănitoare este și denumirea „superstiției”: cum poate fi definită *superstitio*, între *superstes*, „supraviețuitor”, „martor” și *superstitiōsus*, „ghicitor”? Ea este, la origine, capacitatea de ‘a da mărturie, mai apoi, asupra a ceea ce a fost și nu mai este’, de ‘a dezvălui ceea ce nu se (mai) vede’. Evoluția acestui termen către un înțeles exclusiv peiorativ își are explicația în discreditarea care-i lovea, la Roma, pe ghicitorii, ‘magicienii’ și ‘clar-văzătorii’ de tot felul.

Vedem astfel ce fel de ocolișuri de neprevăzut au dus la constituirea perechii, ajunse fundamentale, ‘religie’ / ‘superstiție’.

Toate datele lexicale cercetate în ultimele capitole derivă dintr-o noțiune centrală, aceea de ‘religie’. Dar cum putem defini, conform vocabularului IE, ceea ce noi numim ‘religie’?

Constatăm imediat că nu există nici un termen IE comun pentru „religie”. La dată istorică, limbile IE nu au încă așa ceva –, iar acest fapt nu trebuie să ne surprindă: însăși natura acestei noțiuni o făcea să nu se preteze la o denumire unică și statornică.

Dacă este adevărat că ‘religia’ este o instituție, aceasta nu este, totuși, nici net separată de celelalte, nici nu se află în afara lor. Nu putem concepe cu claritate, deci denumi ca atare, ‘religia’, decît din momentul în care ea s-a delimitat deja, în care are un domeniu distinct, în care știm bine ce-i aparține și ce-i rămîne

străin. Or, în civilizațiile pe care le cercetăm, totul era îmbibat de religie, totul este un semn sau un joc, sau o oglindire a puterilor divine. În afara frățiilor specializate, nu se simte nevoia unui termen specific, care să fie aplicat ansamblului cultelor și credințelor: iată de ce nu putem întâlni, pentru denumirea ‘religiei’, decât termeni care sunt, fiecare, rezultatul unei creații aparte. Nici nu avem certitudinea că-i înțelegem [astăzi] după propriul lor adevăr lăuntric. Când traducem prin „religie” skr. *dharma*-, „regulă”, sau v. sl. *věra*, „credință” nu comitem cumva eroarea de a extrapola? Așadar, vom păstra numai doi termeni, unul grecesc și unul latin, care pot trece drept echivalente ale „religiei”.

*
* *

Cuvânt grecesc *θησκεία* denumește, în mod propriu, totodată ‘cultul’ și ‘pietatea’. El are, chiar în greacă, o istorie aparte. Pentru Van Herten¹, *θησκεία* nu ar fi fost aplicată decât cultelor străine. În realitate, în epoca lui Augustus, cuvântul desemna orice fel de cult, fie el băștinaș sau străin. Cuvântul este vechi, el apărând pentru prima dată la Herodot, dar dispare apoi din tradiție, pentru a nu reapărea decât în vremea lui Strabon; exemplele cresc de atunci la număr, atât în texte, cât și în inscripții. Fiind un vocabul propriu-zis ionic, el nu a pătruns în dialectul attic, dar a cunoscut apoi o înnoire a trecerii de care s-a bucurat, dat fiind că era termenul cel mai comod pentru desemnarea ansamblului credințelor și practicilor de cult.

Primele apariții, două ale [numelui] *θησκείη*, două ale temei de prezent [a verbului] *θησκεύω*, toate de găsit în

¹ J. Van Herten, *Threskeía, eulábeia, hikétes*, Disertație, Utrecht, 1934. Documentația a fost îmbogățită, iar istoria cuvântului precizată de L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, 1938, 226 și urm.

Cartea a II-a a [*Istoriilor*] lui Herodot, se referă la respectarea riturilor (II, 18)²: „cei din Mareia și din Apis, care locuiau, în Egipt, vecinătățile Libiei, socotindu-se a fi Libieni și nu Egipteni, și apăsăți de **respectarea prescripțiilor** (θρησκέιη) pentru sacrificii [τὰ ἱερά], cum vroiau să nu fie opriți de la [jertfirea] vacilor, au trimis solie la Ammon...”.

Iar, în altă parte, Herodot înfățișează regulile de curățenie trupească pe care le urmează preoții egipteni, apoi adaugă (II, 37): „și împlinesc, să spunem așa, mii și mii de alte **prescripții** (θρησκείας)” – acestea sunt practicile impuse preoților.

Același este și sensul verbului θρησκεύω (în II, 64 și 65): „a respecta în mod minuțios unele prescripții religioase”, tot la Egipteni. Ideea este deci cea a ‘respectării’, ca noțiune de practică, nu de credință religioasă.

Dar ne putem întoarce și mai înapoi în istoria cuvîntului, datorită unor mărturii risipite ici și colo. Substantivul θρησκεία derivă, destul de curios, dintr-un prezent în -σκω, pe care îl putem găsi, sub forma unei glose, la Hesychios: θρήσκω · νοῶ [„cuget”], dar și θράσκειν · ἀνομιμνήσκειν, „a-i aminti (cuiva)”. La rîndul său, θρήσκω este susceptibil de analiză: el vine de la un *θρέω, atestat prin mijlocirea glosei ἐνθρεῖν · φυλάσσειν, „a păzi, a ține sub observație”. Și mai putem adăuga încă un element la acest șir de forme: *θρέω presupune un radical *ther-, ceea ce ne îngăduie să-i adăugăm adjectivul negativ ἄ-θερός, glosat prin ἀνόητον („fără minte”), dar, fapt și mai interesant, și prin ἀνόσιον („fără pietate, nelegiuit”). În sfîrșit, ἄθερός se află, el însuși, la originea prezentului homeric ἀθερίζω, „a nu da nici o atenție, a desconsidera”.

² [Aici și mai jos, ediția franceză menționa traducerea lui Ph.-É. Legrand [Paris, Les Belles Lettres, II, 1936, 78, apoi 92, și 109-110], pe care o parafraza, nu mereu în modul cel mai fericit: am retradus direct după original.]

Toate aceste date se află în înlănțuire și întregesc imaginea asupra noțiunii pe care o evocă termenul *θρησκεία*: „respectare a practicilor religioase, regulă practică”. El se leagă de o temă verbală care relevă atenția dată ritualului, preocuparea de a păstra cu fidelitate o regulă. Nu e vorba, așadar, de ‘religie’, în ansamblul ei, ci de respectarea obligațiilor de cult.

*
* *

Ajungem acum la cel de al doilea termen, cu mult mai important, în toate privințele: lat. *religiō*, care rămîne, în toate limbile occidentale, cuvîntul-cheie, unic și statornic [în această arie], cel pentru care nu s-a putut impune nici un echivalent sau înlocuitor.

Dar ce înseamnă *religiō*? Se discută despre aceasta încă din Antichitate. Cei vechi nu erau nici ei într-un gînd, iar modernii rămîn împărțiți. Lumea ezită între două explicații, care, rînd pe rînd, sunt iarăși afirmate, găsesc noi susținători, dar nu par să îngăduie o alegere decisivă. Una dintre ele este reprezentată de Cicero, care, într-un text pe care-l vom reproduce îndată, leagă termenul *religiō* de *legō*, -ere, „a culege, a strînge, a aduna”, cealaltă de Lactanțiu și de Tertullian, care îl explică pe *religiō* prin *ligō*, -āre, „a lega”. Autorii sunt și astăzi împărțiți între *legō* și *ligō*.

Nu vom putea cita decît studiile cele mai importante. Explicației lui Cicero i s-a alăturat W. Otto³, urmat de J. B. Hofmann⁴. De cealaltă parte, dicționarul lui A. Ernout și A.

³ Studiul său despre „*Religio und superstitio*” a apărut în *Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 533 și urm. și XIV, 406 și urm.

⁴ *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* [Heidelberg, Winter, 1938,] I, 352.

Meillet se pronunță categoric în favoarea lui *religo*,-*are*⁵, la fel și articolul *religio* din [enciclopedia] Pauly-Wissowa⁶. Alții rămân nedecisi: W. Fowler⁷, oferă un studiu bun asupra sensului lui *religio*, dar, în privința etimologiei, citează părerea lui Conway, că „ambele explicații pot fi deopotrivă apărute”.

Iată acum textul lui Cicero, care trebuie să domine întreaga discuție (*De nat. deor.*, II, 28, 72):

Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter

retractarent et tanquam relegerent sunt dicti ‘religiosi’, ex relegendo,

ut ‘elegantēs’ ex eligendo, ex diligendo ‘diligentes’. His enim in uerbis

omnibus inest uis legendi eadem, quam in ‘religioso’.

„Cei care [se ocupă] să reia (*retractarent*) cu atenție, și, parcă,

să ‘readune’ toate cele care țin de cultul zeilor sunt numiți ‘*religiosi*’,

de la ‘*relegere*’

[„a readuna”], așa cum [alții se numesc] ‘*elegantēs*’

de la ‘*eligere*’ [„a alege, a selecta”], [iar alții], de la ‘*diligere*’

[„a îndrăgi, a privi sau face cu drag”], *diligentes*’ [„atenți, harnici”].

⁵ [În ediția revăzută, 1979⁴, 569, concluzia este totuși „pas de certitude”].

⁶ Autorul [articolului], M. Kobbert, reia acolo esențialul unei disertații [*De uerborum religio atque religiosus usu*, Königsberg] din 1910, pe care o alcătuiuse el însuși.

⁷ În volumul de *Transactions* al celui de al III-lea Congres internațional de Istoria religiilor [Oxford, Clarendon Press, 1908], II. [Nu am putut face verificarea trimiterii exacte, cf. însă locul citat din Ernout-Meillet.]

Căci în toate aceste cuvinte se află aceeași valoare a lui ‘*legere*’

[„a strânge, aduna”], ca și în ‘*religiosus*’.”

Invers, pentru Lactanțiu, ‘*religia*’ este o „legătură” de pietate care ne „leagă” [Francezul poate spune chiar „relie”] de divinitate: *uinculo pietatis obstricti et religati sumus* [*Inst.*, 4, 28, 2]. Opinia lui Lactanțiu a fost adoptată de Kobbert, care [*loc. cit.*] definește *religio* „ca pe o forță exterioară omului, un tabù legat de anumite epoci, de anumite locuri, de anumite lucruri, și prin care omul, despuiat de voința sa proprie, se află ‘legat’, ‘cetluit’”.

Trebuie, mai întâi, să ne întrebăm ce desemnează de fapt *religio*, care îi sunt întrebuițările proprii și statornice. Va fi deajuns să amintim câteva dintre cele mai notabile exemple. Sigur este însă faptul că, la origine, *religio* nu desemna nicidecum „*religia*”.

Un vechi fragment dintr-o tragedie pierdută a lui L. Accius ne-a păstrat următoarele două versuri (din *Astyanax*, fr. V Ribbeck, *ap. Non.*, 357, 6):

*Nunc Calcas, finem religionum fac: desiste exercitum
Morari, meque ab domuitione, tuo obsceno omine...*

„Acuma, Calhas, pune capăt scrupulelor (*religiones*)
tale: – oastea las-o,

Și n-o mai zăbovi cu-urîta-ți prevestire, iar pe mine de
acasă...”

Aceste *religiones* ale ghicitorului Calhas, născute dintr-un semn de piază rea, constrîngeau oștirea să stea pe loc și-l împiedicau pe erou să plece acasă. Vedem că *religio*, un termen din limbajul augural, desemna „un scrupul legat de *omina*”, adică o stare de spirit subiectivă.

Aceeași este și trăsătura predominantă a lui *religio* în întrebuițările ‘laicizate’:

Plaut, *Curc.*, 350:

CV. *Vocat me ad cenam: religio fuit – denegare nolui.*

Curculio „Mă cheamă el la cină: scrupule-am avut –
și n-am vrut să refuz.”

La Ter. (*Andr.*, 940-941), Chremes se află în fața unei tinere, a fetei lui, pe care o credea pierdută, dar șovăie s-o recunoască:

940 CH. *At mi unus scrupulus etiam restat, qui me male habet.*

Chremes „Dar mi-a rămas un scrupul încă, rău îmi cade el.”

Iar [Pamfilus] îi răspunde:

940 PA. *Dignus es,
Cum tua religione, odio: nodum in scirpo quaeris.*

Pamfilus „Vrednic ești,

Cu scrupulele tale, de a fi urât: doar nod în papură tu cați.”

Religio îl reia pe *scrupulus*. De aici și expresia *religio est (alicui)* sau *religio tenet (aliquem)*, urmată de o completivă infinitivală (Festus, [358, 1-2]⁸): *religioni est quibusdam Porta Carmentalis egredi*, „unii au scrupule (într-o asemenea împrejurare) să iasă prin Poarta Carmentalis”.

Uzul este statornic în toată epoca clasică. De pildă, în decursul unor alegeri, primul numărator al voturilor moare dintr-o dată. Toată procedura ar fi trebuit suspendată, dar Gracchus decide să o ducă totuși mai departe, cu toate că observase (Cic., *De nat. deor.*, II, 4, 10): *rem illam in religionem populo uenisse*, „că lucrul acela trezise scrupule religioase în popor”. Cuvântul acesta apare adesea și la Titus Livius, adesea în legătură cu fenomene cu caracter religios (IX, 29, 10): *quod demouendis statu suo sacris religionem facere possit*, [comentariul autorului, într-o incidentă] „ceea ce ar putea

⁸ [Aici și mai jos, Autorul trimitea nu la ediția Lindsay a lui Festus, ci la cea a lui Müller (285 aici, 278 mai jos): am unificat trimiterile, pentru criteriul coerenței.]

provoca scrupule față de schimbarea din starea lor [normală] a ceremoniilor religioase”, ca o aluzie la pedeapsa suferită de Potitii, care lăsaseră în paragină cultul lui Hercule. [Apoi și] (XXVII, 23, 2): *adeo minimis etiam rebus praua religio inserit deos*, [ca mai sus] „pînă într-afît scrupulele strîmbe implică zeii chiar și în cele mai mărunte lucruri”.

Ciceron spune (*Balb.*, 24, 55): *sacra Cereris summa maiores nostri religione confici caerimoniaque uoluerunt*, „pentru cultul lui Ceres, străbunii noștri au vrut ca el să fie îndeplinit cu cele mai mari scrupule și ceremonie”.

Înțelesul lui *religio*, de regăsit în nenumărate alte exemple, ne este confirmat de derivatul *religiosus*, „scrupulos față de cult, atent și conștiințios față de rituri”. Mai mulți erudiți romani ne învață că *religiosus* putea fi aplicat riturilor înseși:

Masurius Sabinus (*ap. Aul. Gell.*, *N. A.*, 4, 9, 10): *religiosum, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis sit*, „’religios’, ceea ce, datorită sfințeniei, se află depărtat și deosebit de noi”.

Festus ([248, 27-30]⁹): <’*Religiosum*’ ait> *esse Gallus Aelius quod homini ita facere non liceat, ut si id faciat,*

⁹ [Cf. n. ant. Începutul textului citat mai sus este viciat de o eroare de scrib, care ar putea fi, eventual corectată și <*Idem*> *esse Gallus* <ait> *Aelius*, autoritatea acestuia fiind adesea citată de Festus. Este interesant și pasajul imediat anterior (348, 23-27): ‘*Religiosus*’ *est non modo deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus aduersus homines. Dies autem ‘religiosi’, quibus, nisi quid necesse est nefas, habetur facere: quales sunt sex et triginta, ‘atri’ qui appellantur, et Alliensis, atque ii, quibus mundus patet*, „’Religios’ este [cel] care nu numai că are mare respect pentru sfințenia zeilor, ci este și îndatoritor față de oameni. Iar zilele ‘religioase’, acelea în care este socotit drept o nelegiuire să faci altceva, decît ceea ce este [absolut] necesar: așa sunt cele treizeci și șase de zile care se numesc ‘negre’, și cea ‘a [înfrîngerii de la] Allia’, și cele în care se deschid tărîmurile.”]

contra deorum uoluntatem uideatur facere, „Aelius Gallus <zice> că <‘religios’> este ceea ce omului nu-i este îngăduit să facă, astfel încât, dacă ar face-o, ar părea că o face împotriva voinței zeilor. ”

În ansamblu, *religiō* este o ‘șovăială care reține’, un ‘scrupul care împiedică’, iar nu un sentiment care să îndemne la vreo acțiune, sau care să îndrepte către practicarea cultului. Ni se pare că sensul acesta, demonstrat, fără cea mai mică ambiguitate, de vechiul uz, impune o singură interpretare a lui *religiō*: cea pe care o dă Cicero, când leagă pe *religio* de *lego*, -ere.

Să examinăm mai îndeaproape forma lui *religiō*. Să fie totuși posibilă explicarea lui *religiō* prin *ligō*, -āre? Răspunsul nostru va fi unul negativ, și anume pentru mai multe motive:

1) De la *ligō*, -āre nu a existat niciodată un abstract **ligiō*: abstractul lui *religō*, -āre este *religatio*: dimpotrivă, în favoarea lui *legō*, -ere avem mărturia concludentă a lui *legiō*, -ōnis.

2) Un fapt mai puțin remarcat este acela că abstractele în -io, -ionis sunt create, în genere, de la verbe de conjugarea a III-a, iar nu de la cele de prima, de pildă: *ex-cidio*, *regio*, *dicio*, *usu-capio*, *legi-rupio* (< *rumpo*), *de-liquio* (< -linquo), *ob-liiio* (< **obliuo*, -ere, *obliuiscor*, -i), ca și *legio*.

3) De altfel, un citat după un vechi autor ar fi în stare să rezolve, el singur, întreaga problemă: (Nigidius Figulus, *ap. Aulus Gellius, N. A.*, 4, 9, 11): *religentem esse oportet, religiosus nefas* (< *ne fuas?*), trebuie să fii *religens*, să nu fii *religiosus*” . Nu are mare importanță faptul că tradiția [manuscrisă] este coruptă în privința ultimului cuvânt¹⁰. Forma *religentem*, de la *lego*, -ere, ne arată în mod limpede originea lui *religiosus*.

¹⁰ [Pasajul ridică, la final, o dificultate, soluționată de obicei prin interpretarea formei date de manuscrise, *nefas* = „nelegiuire”, drept *ne fuas* = (arhaic) „să nu fii” + Nom. Altfel ar fi de corectat *religiosum nefas*, iar de înțeles „a fi ‘religios’, o nelegiuire” – ceea ce pare cam straniu.]

Toate aceste rațiuni ar fi ieșit la iveală de multă vreme, dacă verbul **religo*, *-ere* ar mai fi lăsat și alte dovezi ale existenței sale, decât participiul *religens*, pentru a întemeia mai bine legătura dintre *religio* și *lego*, *-ere*. Dar putem duce mai departe raționamentul bazându-ne pe alte verbe alcătuite la fel, ca *intel-ligo* sau *di-ligo*, aduse în comparație de Cicero însuși, în pasajul citat mai sus: *his enim uerbis omnibus inest uis legendi eadem, quae in religioso*, „căci în toate aceste cuvinte se află aceeași valoare a lui ‘legere’ [„a strânge, aduna”], ca și în ‘religiosus’.”

Într-adevăr, *lego*, *-ere*, „a strânge, a aduna la sine, a recunoaște”, susceptibil de mai multe aplicări concrete, poate fi folosit cu diferite preverbe, pentru a desemna felurite demersuri ale inteligenței sau atitudinii sentimentale. Contrariul lui *lego* este *neg-ligo*, „a nu ține seama de”; *di-ligo* înseamnă „a strânge deoparte, a prefera, a prețui, a îndrăgi”; *intel-ligo*, „a culege pe alese, a pricepe, a înțelege”: ‘inteligența’ nu este oare capacitatea de a alege și de a lega împreună, a sintetiza?

Din aceste apropieri putem infera înțelesul lui **religo*, *-ere*, a „re-aduna”. Acesta vrea să spună „a relua pentru o nouă alegere, a reveni asupra unui demers anterior”: iată o bună definiție a ‘scrupulului’ religios. Pe cât de mult „se cuvine să fii *religens*”, spunea Nigidius Figulus, ‘să „ai grija” celor ale religiei’, tot pe atât este de rău să fii *religiosus*, ‘să fii mereu îngrădit de scrupule’. ‘A relua o alegere deja făcută (*retractare*, cum spune Cicero), ‘a revizui decizia care rezultă din ea’, acesta este sensul profund al lui *religio*. El arată o dispoziție lăuntrică, și nu o proprietate obiectivă a anumitor lucruri sau un ansamblu de credințe și de practici. *Religio* romană, la origine, este esențialmente subiectivă.

Nu este împlător nici faptul că, abia la anumiți scriitori creștini, și numai la ei, apare explicarea lui *religio* prin *religio*, *-are*. Lactanțiu [*Inst.*, 4, 28, 2] insistă astfel: *nomen religionis a*

uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit, „că numele de ‘*religio*’ a fost scos de la legătura de pietate, pentru că Dumnezeu și l-a legat de sine (*religauerit*) pe om și l-a obligat (*constrinxerit*) prin legătura pietății”. Aceasta pentru că însuși conținutul lui *religio* s-a schimbat. Pentru un creștin, ceea ce caracterizează noua credință, față de cultele păgâne, este legătura pietății, dependența credinciosului față de Dumnezeu, această ‘ob-ligație’, în sensul propriu al cuvântului. Conceptul de *religio* a fost remodelat după imaginea pe care omul și-o face acum asupra legăturii dintre sine și Dumnezeu: o imagine cu totul diferită față de vechea *religio* romană, dar pregătind înțelesul modern al cuvântului. Iată esențialul asupra originii și istoriei cuvântului *religio*, așa după cum le lămuresc forma și întrebuițările cuvântului.

*
* *

Analiza sensului lui *religio* contribuie la clarificarea unui termen care, la Romanii înșiși, trecea drept contrariul lui: *superstitio*. Într-adevăr, noțiunea de ‘religie’ o cheamă, ca să spunem așa, prin contrast, pe aceea de ‘superstiție’. Aceasta din urmă este o noțiune curioasă, care a putut să ia naștere numai în cadrul unei civilizații și al unei epoci, în care spiritul omenesc a putut să se desfacă destul de mult de lucrurile ce țin de religie, pentru a aprecia [diferența dintre] formele normale și cele exagerat referitoare la credințe și la cult. Nu avem decât două societăți, în care să putem observa o asemenea atitudine: termenii care o exprimă s-au creat în ele în mod independent.

În greacă, noțiunea este redată prin compusul $\delta\epsilon\iota\sigma\iota\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\alpha}$, derivat abstract al lui $\delta\epsilon\iota\sigma\iota\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$, propriu-zis

„cel care se teme de δαίμονες”. Acest compus a luat, în decursul istoriei, două înțelesuri diferite: pe de o parte, „care se teme de divinități (δαίμονες)”, așa cum se cuvine să te temi de ele, = ‘cel ce respectă religia și practică cu devoțiune ritualurile’; pe de alta, sub efectul unui dublu proces semantic, „superstițiosul”. Întâi, δαίμων, [„duh (care te îndeamnă sau te reține de la ceva”)] a luat înțelesul de „demon [care te îndeamnă numai la rău]”; apoi, practica religiei se complică treptat prin rituri care devin tot mai minuțioase, în care intervin magia, precum și influențe străine. În paralel, iau avânt școlile filosofice, care, despărțindu-se de religie, disting între cultul adevărat și practicile pur formale. Ar fi interesant de urmărit această evoluție în interiorul limbii grecești, dar ea este rezultatul unei conștientizări destul de târzie și de limitate.

Dimpotrivă, *superstitio*, laolaltă cu adjectivul său derivat *superstitiosus*, au cunoscut o evoluție asemănătoare cu aceea a lui *religio*, căruia i se opune. Acesta este termenul care, pentru noi, modernii, a ‘fixat’ noțiunea. El ar fi limpede, în aparență, cel puțin ca structură formală, dar semnificația sa este totuși foarte departe de a fi la fel de clară. Astfel, chiar în limba latină, cuvântul dat a cunoscut mai multe accepțiuni. Dar nici una nu concordă cu sensul părților compusului [luate în sine]: nu rezultă cum, din *super* și *sto, stare* ar fi putut apărea înțelesul de „superstiție”.

Judecând după forma lui, *superstitio* ar trebui să fie numele abstract care să-i corespundă lui *superstes,-itis*, „supraviețuitor”. Dar care să fie legătura dintre ele? Căci *superstes* însuși nu înseamnă numai „supraviețuitor”, ci, în destule atestări, și „martor”. Dificultatea rămâne aceeași în privința legăturii dintre *superstitio* și *superstitiosus*. Admițând că *superstitio* ar fi fost, cumva, orientat să însemne „superstiție”, cum putem concepe ca *superstitiosus* să fi însemnat nu „superstițios”, ci „ghicitor”, „profetic”?

Vedem astfel cât de complexă este această problemă, limitată ca serie a formelor, dar cu mari consecințe pentru istoria credințelor. Iată de ce cuvântul acesta a fost adeseori studiat, discutat și explicat în sensuri foarte diferite. Dar să rezumăm pe scurt interpretările date, pentru a aprecia [corect] toate elementele aflate în discuție:

a) Interpretarea literală a lui *superstes*, „supraviețuitor” ne-ar duce la *superstitio* ca o „supraviețuire”. *Superstitio* ar arăta, atunci, o „rămășiță” a unei vechi credințe, care, în epoca luată în considerație, a ajuns să pară superfluă. După părerea noastră, explicația aceasta se bazează pe un contrasens istoric: ar însemna să le atribuim Anticilor, încă dinaintea tradiției istorice, o atitudine spirituală și un simț critic tipice secolului al XIX-lea, sau etnografilor moderni, îngăduind discernerea în cadrul religiei a unor „supraviețuiri” din epoci mai vechi, care nu se armonizează cu restul; și-apoi, sensul lui *superstitiosus* rămîne astfel fără vreo lămurire.

b) Cuvântul *superstitio* este cercetat și în studiul lui W. Otto, citat mai sus¹¹. Autorul îi definește înțelesul la autorii mai vechi, dar renunță la explicarea lui prin resursele vocabularului latin, crezînd că *superstitio* ar fi, pur și simplu, traducerea unui cuvînt grecesc: el ar fi calculul latin al gr. ἔκστασις, „extaz”. O concluzie destul de surprinzătoare, dat fiind că ἔκστασις nu are nici o legătură, nici ca formă, nici ca înțeles, cu *superstitio*. Prefixul ἐκ- nu-i corespunde lui *super-*, iar lui ἔκστασις îi sunt străine ‘vrăjitoria, magia’. În sfîrșit, data însăși la care apare în latină cuvîntul *superstitio* exclude orice influență filosofică în alcătuirea lui. Ca atare, interpretarea aceasta nici nu s-a bucurat vreodată de succes.

c) După Müller-Graupa¹², *superstes* ar fi un eufemism pentru „duhurile morților”: morții trăiesc mereu, pot oricînd

¹¹ [Cf. n. 3.]

¹² În *Glotta*, XIX, 1930, 63.

să apară – de aici ar veni și calificarea lor drept *superstites*, „supraviețuitori”, de unde și *superstitio*, germ. *Dämonenwesen*, „ființă demoniacă”, dar și „credința în demoni”. *Superstitiosus* ar însemna, așadar, „plin de demoni, apucat de duhurile rele”, apoi, într-o epocă a raționalismului, ar fi ajuns să desemneze „fantomele”. Autorul și-a dat seama că explicația sa fusese sugerată mai înainte de Schopenhauer, pentru care morții „supraviețuiau” (= erau *superstites*) sorții lor; iar *superstitio* ar fi însușirea celor *superstites*. Părerea aceasta este complet gratuită: *superstes* n-a avut niciodată acest fel de legătură cu moartea. Nu vedem nici un mort „supraviețuind” astfel sau fiind calificat drept *superstes*¹³. În religia romană, chiar dacă morților li se atribuie un fel de viață, aceasta nu este o „supraviețuire”, ci o viață de o altă esență. În sfârșit, *superstitio* nu desemnează nici ‘credința în duhuri’: această intruziune a demonicului și demoniacului¹⁴ înlăuntrul noțiunii de *superstitio* este rodul unei pure imaginații.

d) Au mai fost căutate și alte explicații, pe căi diferite. Margadant¹⁵ pornește de la înțelesul de „martor” pe care îl mai avea *superstes*, și face la fel pentru *superstitiosus*, plecând de la sensul de „ghicitor, prooroc”. *Superstes* ar fi trecut de la „martor”, la *superstitiosus*, germ. *wahrsagend*, „cel care proorocește”, prin intermediarul sensului de *qui diuinitus testatur*, „cel care este martorul [dezvăluirilor] unei divinități”. Ideea aceasta este bizară: noțiunea de ‘mărturie’ nu trebuie nici introdusă în domeniul ‘divinului’, nici pusă în legătură cu ‘profeția’. Cel înzestrat cu însușiri profetice nu este, în ochii Romanilor, un „martor” al divinității, așa cum va fi

¹³ [Într-adevăr, în inscripțiile latine, *superstites* sunt „cei rămași în viață, în urma mortului”.]

¹⁴ [‘Demonicul’ este caracteristica ‘demonului’, pe când ‘demoniacul’ este cea a omului stăpînit de duhuri, ‘apucat’.]

¹⁵ În *Indogermanische Forschungen*, 48, 1930, 284.

„martirul” creștin. De altfel, tot nu obținem așa explicația sensului propriu al lui *superstitio*.

e) În sfârșit, Flinck-Linkomies a propus încă o explicație¹⁶: „*superstitio* s-a dezvoltat de la înțelesul de „superioritate” (germ. *Überlegenheit* < *super-stare*, „a se afla mai presus”), prin intermediul celui de „putere a proorociei, vrăjitorie”, pentru a ajunge apoi la sensul de „superstiție”. Dar nu vedem nici de ce „superioritate” ar duce la „vrăjitorie”, nici cum s-ar trece de la „vrăjitorie” la „superstiție”.

Iată starea actuală a problemei. aici, ca și în toate cazurile asemănătoare, nu poate fi admisă o explicație, decât dacă ea își găsește aplicația asupra tuturor sensurilor [cuvîntului], punîndu-le de acord într-un mod rațional, și dacă ea se întemeiază pe semnificația exactă a termenilor alcătuitoari ai lui.

Să luăm cei doi termeni extremi, pe primul și pe ultimul, pe *superstes* și pe *superstitiosus*, de vreme ce intermediarul, *superstitio*, nu ne oferă decât un substantiv deja fixat, al cărui sens trebuie, tocmai, lămurit. Între termenul de bază, *superstes*, și derivatul secundar, *superstitiosus*, există anumite diferențe care ne pot da seama asupra semnificației proprii.

Dar cum de *superstes*, adjectivul lui *supersto*, -stare, putea oare semnifica „supraviețuitor”? Aceasta ține de sensul lui *super-*, care nu este, la propriu, cel de „deasupra”, ci de „dincolo, peste”, fie spre ‘a acoperi’, fie spre ‘a alcătui un vîrf’, după caz: *satis superque* însemna deja „destul și pe deasupra” = „destul și prea destul”; iar *supercilium* [„sprînceană,] nu este numai ceea ce se află „peste geană”, ci ceea ce ‘ocrotește prin acoperămint’. Însăși noțiunea ‘superiorității’ nu marchează numai ceea ce ‘se află deasupra’, ci ceva în plus, o ‘creștere mai presus’, față de cea ce se află ‘mai (pre)jos’. La fel, *super-stare* însemna „a sta dincolo, a

¹⁶ În revista *Arctos*, 2, 73.

rămîne dincolo”, anume dincolo de un eveniment care nimicește restul. [Să spunem că] moartea a dat peste o familie: cei *superstites* au supraviețuit **dincolo** de acest eveniment, iar cel care a trecut peste o primejdie, peste o încercare, peste o perioadă grea, și care i-a supraviețuit, este un *superstes*. [Pardalisca] îi spune miresei (Plaut, *Cas.*, 817-818):

Sospes *iter incipe hoc, uti uiro tuo semper sis* superstes...
„Începe-ți calea asta teafără, ca soțului să-i supraviețuiești mereu...”¹⁷

Nu este însă acesta singurul uz al lui *superstes*: „a rezista dincolo” nu înseamnă numai „a fi supraviețuit unei nenorociri, sau morții”, ci, la fel de bine, „a fi trecut printr-un eveniment și a fi rămas și **după** el”, deci ‘a-i fi fost martor’. Sau, poate, „cel ce stă, se află (*stat*) (de)asupra (*super*) unui lucru > care asistă, este de față la el”. Aceasta va și fi, față de eveniment, situația „martorului”. Vedem deja aici explicația lui *superstes* ca „martor”, [sens în] care este atestat de destule ori, de pildă printr-un fragment dintr-o piesă piedută a lui Plaut (*Artemon*, ap. Fest., 396, 5-7¹⁸):

Nunc mihi licet quiduis loqui: nemo hic adest superstes
„Acum mi-e ngăduiut să spun orice: nu mai e nimeni martor”

¹⁷ [Dar A. Ernout (II, 1933, 209) traducea mai degrabă „que tu aies le pas sur ton mari”, și dublul înțeles al lui *superstes* („mai presus > supraviețuitor”) prilejuiește aici, în sens invers evoluției semantice, un joc de cuvinte dezvăluit de versurile următoare (819-821): *tuaque ut potior pollentia sit uincasque uirum uictrixque sies, / tua uox superet tuomque imperium* ..., „Puterea ta să fie mai presus, bărbatul să-ți înfrîngi, să fii victorioasă, / iar glasul tău să-nvingă și porunca ta...” Avem, propriu-zis, dovada evoluției, în vocabularul familial, de la „a fi mai presus” la „a supraviețui”, într-o ‘competiție’ maritală.]

¹⁸ [Autorul trimitea nu la pasajul direct incriminat, ci la începutul articolului despre *superstites* din Festus, care va fi citat *in extenso* mai jos (394, 37-396, 5).]

Întrebuințarea aceasta nu este izolată, iar alte mărturii ne îngăduie să fim siguri că uzul era foarte vechi (Festus, *loc. cit.* [cf. n. 18]):

‘Superstites’ ‘testes’, ‘praesentes’ *significat; cuius rei testimonium*

est quod ‘superstitibus praesentibus’ ii, inter quos controuersia

est, uindicias sumere iubentur.

„‘Superstites’ înseamnă „martori”, „cei de față”; dovada acestui

lucru este că aceia, între care se află confruntarea, primesc poruncă

să-și facă revendicarea ‘fiind de față martori(i)’ (*superstitibus praesentibus*). ”

Iar Cicero (*Mur.*, 12) reproduce o veche formulă, folosită la consacrarea căilor [cătore zeii]: *utrisque superstitibus istam uiam dico*, „eu închin [< dico,-are] calea aceasta cu amândoi ca martori”. Servius (*ad Aen.*, III, 339) o confirmă: *superstes praesentem significat* [„‘superstes’ înseamnă ‘cel de față’”].

Vedem astfel diferența dintre *superstes* și *testis*. Sub raport etimologic, *testis* este cel care se află de față ca „al treilea” (< **ter-stit-s*) la o afacere care preocupă două personaje, iar acest fel de a vedea lucrurile este de dată IE. Un text sanscrit ne spune: „ori de câte ori doi oameni se află de față, Mitra este acolo, ca al treilea” – astfel că zeul Mitra este, din fire, „**martorul**”. Dar *superstes* descrie ‘martorul’ fie ca pe acela care „rămîne dincolo”, ca ‘martor’, dar și ca ‘supraviețuitor’, fie ca pe „cel care se află asupra faptului” = ‘cel de față’.

Vedem acum ce poate și trebuie să fi însemnat, în mod teoretic, *superstitio*, [și anume] „calitatea de *superstes*”. Va fi fost „calitatea de ‘a fi de față’”, ca ‘martor’. Rămîne acum de explicat legătura dintre sensul acesta, postulată, și cel

constatat sub raport istoric. *Superstitio* este adesea, în fapt, asociată lui *hariolatio*, „prezicere, proorocie”, ‘faptul de a fi un ghicitor’; și mai adesea, *superstitiosus* îl însoțește pe *hariolus*, „ghicitor”. Plaut ne-o arată din plin, în piesa *Curculio*, unde ‘parazitul’ chior [personajul ei principal] își explică infirmitatea (394-397):

CV. *Catapulta hoc ictum est mihi*

395 *Apud Sicyonem. LY. Nam quid id refert mea,
An aula quassa cum cinere ecfossus siet?!*

CV. *Superstitiosus hic quidem est, vera praedicat !*

Curculio „De-o catapultă mi-a fost scos,

395 *La Sicyona.” Lyco „Iară mie, dar, ce-mi pasă,
De-o oală spartă cu cenușă scos de fost-a?!”*

Curculio „Un ghicitor e ăsta, adevăr grăiește !”

„Adevărul” l-a „ghicit” fără să fi fost de față. La fel și în *Amphitruo*, 322: *illic homo superstitiosus*, „omul ăsta-i ghicitor”.

În *Rudens*, 1139-1141, este vorba de o femeie:

GR. *Quid si ista aut superstitiosa, aut hariolast atque omnia,*

1140 *Quidquid insit, uera dicet? Idne habebit hariola?*

DA. *Non feret, nisi uera dicet: nequiquam hariolabitur !*

Gripus „Dar dacă e ghicitoare (*superstitiosa*), vrăjitoare, și pe toate,

1140 *Tot ce se află înlăuntru (în cutie), bine le ghicește?*

O să le aibă vrăjitoarea ?”

Daemon „Nimic nu va lua, decât de zice bine: ‘geaba-i vrăjitoare !”

Întrezărim soluția: *superstitiosus* este cel „înzestrat cu *superstitio*”, adică „cel *qui uera praedicat*, [„care zice adevărat”,] ‘ghicitorul’, cel care vorbește despre un lucru trecut **ca și cum ar fi fost cu adevărat de față**”: ‘divinația’ nu se aplică aici viitorului, ci trecutului. *Superstitio* este darul ‘celeia de a doua vederi’, care îngăduie cunoașterea

trecutului, ca și cum ai fi fost de față la el, adică *superstes*. Iată de ce *superstitiosus* arată însușirea ‘dublei vederi’, atribuită îndeobște ‘ghicitorilor’ – aceea de a fi ‘martor’ al evenimentelor la care nu ai fost de față.

Cuvîntul acesta este asociat mereu, în limbajul obișnuit, lui *hariolus*, dar sensul de „prezență (magică)” trebuie să-l fi dobîndit în limbajul ghicitorilor. De altfel, cuvintele își dobîndesc mereu semnificațiile lor tehnice în limbajele speciale. Avem un bun exemplu în franceză, prin cuvîntul *voyant*, „cel înzestrat cu vedere”, dar nu cu cea obișnuită, ci cu „a doua vedere”,¹⁹.

Astfel, termenii se orînduiesc în mod firesc: *superstes* este cel care poate trece drept „martor”, dat fiind că a asistat la petrecerea unui fapt; *superstitio* este „darul prezenței”, capacitatea de a da mărturie despre ceva, ca și cum ai fi fost de față; *superstitiosus* este „cel înzestrat cu darul prezenței”, care-i îngăduie să se fi aflat în trecut: acesta este înțelesul pe care-l constatăm la Plaut²⁰.

Dar cum să-i explicăm înțelesul modern? În realitate, acesta apare ultimul în istoria semantică a cuvîntului. Îi putem însă regăsi evoluția de la sensul pe care abia l-am descris – care a trebuit să se fi născut în limbajul ‘ghicitorilor’ – și pînă la cel care ne este familiar. Romanii aveau oroare de practicile ghicitorilor, pe care îi țineau drept șarlatani. Vrăjitorii și ghicitorii erau disprețuiți, cu atît mai mult cu cît majoritatea lor veneau din țări străine.

¹⁹ [Româna nu-l folosește pe *văzător* cu acest sens, dar cazul lui *ghicitor* este similar: cuvîntul acesta nu-l arată doar pe acela care ‘ghicește ghicitori’ de șezătoare, ci a primit din limbajul magic sensul de „dezvăluitor al celor ne-prezente”, fie vorba de viitor, fie de trecut.]

²⁰ Soluția aceasta fusese deja schițată [de Autor] în *Revue des Études Latines*, 16, 1938, 35.

Termenul de *superstitio*, asociat ca atare unor practici supuse criticii, a căpătat astfel o coloratură nefavorabilă. El a denumit, încă de timpuriu, practici ale unei false religii, socotite zadarnice și josnice, nevrednice de un spirit rațional. Romanii, fideli auguriilor oficiale, au condamnat întotdeauna apelul făcut la magie, la ghicit, la asemenea practici, socotite puerile. Atunci, de la sensul acesta de „credință religioasă demnă de dispreț” [atribuit lui *superstitio*], s-a ajuns la un nou adjectiv, derivat la fel de la cuvântul de bază: *superstitiosus* [2], „care se dedă unei *superstitio*” sau se lasă influențat de ea. De aici s-a degajat o nouă imagine asupra lui *superstitio*, prin antiteză cu *religio*; ea a produs acest nou adjectiv *superstitiosus* [2], „superstițios”, cu totul diferit față de primul, opusul lui *religiosus*, format la fel. Dar numai vederile luminate, filosofice, ale Romanilor raționaliști au deosebit pe *religio*, „scrupulul religios [justificat]”, ‘cultul autentic’, de *superstitio* [„superstiția”] ca o formă degradată, pervertită, a religiei.

Se poate astfel defini legătura dintre cele două valori succesive ale lui *superstitio*, oglindind mai întâi starea credințelor populare, apoi atitudinea Romanilor tradiționaliști față de aceste credințe.

Postfață

De la apariția acestor cercetări, fundamentale și sub raportul practic, și sub cel teoretic, pentru studiile IE, au trecut aproape treizeci și cinci de ani, iar pasiunile stîrnite atît de premisele lor generale (privitoare la distincția esențială dintre ‘sens’ și ‘desemnare’), cît și de soluțiile originale propuse de autor s-au mai domolit și ele: timpul poate aduce cu sine, chiar și în lumea științifică, nu numai noi mode, ci și cumpătul bunului simț.

Se impun, totuși, unele precizări finale, de ansamblu, care să aibă darul de a-l lămuri pe Cititorul actual, din păcate, tot mai puțin familiarizat cu lumea Antichității mediteraneene și indo-iranice și cu stările de fapt ale Preistoriei, asupra punctelor celor mai fierbinți ale ipotezelor de lucru lăsate de É. Benveniste ca o ultimă moștenire a geniului său. În cele ce urmează vom relua, așadar, acele discuții care n-au fost tranșate pe larg în notele suplimentare adăugate de noi în subsolul paginilor ediției românești.

În primul rînd, în legătură cu prima parte, o întreagă ‘ridicare de scuturi’ a fost pricinuită – vom spune, pe drept – de încercarea de a răsturna (în Cartea I, Capitolul IV) explicația clasică privitoare la lat. *pecu* și *pecunia*, care postula o evoluție de sens „turme > avuție (> bani)”: dacă primele trei capitole ale acestei Cărți suscitaseră mai puține proteste, eventual limitate la chestiuni filologice de detaliu,

cel de al patrulea a făcut să curgă destul de multă cerneală.¹ Dorința Autorului de a susține teoria conform căreia, încă de la dată IE comună, în evoluția semantică a unor cuvinte nu s-a mers numai dinspre concret către abstract, l-a împins pînă la concluzia că IE **pecu* însemna, la început, „posesiune mobilă (= mișcătoare) personală”, specializîndu-se doar apoi în aceea de „vite (> vite mici)”, luînd drept tipar cele petrecute (în Evul Mediu) cu lat. *capitāle* > fr. *cheptel* (de unde rom., prin împrumut, *șeptel*), engl. *cattle*.

Această înclinare l-a dus pe Autor chiar și pînă la contrazicerea deosebit de credibilei sale argumentații de odinioară referitoare la crearea, în IE comună, a unor nume de animale cu sufixele primare, provenite din vechi deictice, **-i-*, **-u-*, curențe în formarea numelor de locuri.² Se ajunge astfel la neașteptatul rezultat al ruperii lui *pec-u* de rad. IE **pek-*, „a tunde”, cu lăsarea celui de al doilea **pek-* în suspensie etimologică. Or, se știe bine că etalonul bogăției, înainte de a deveni, în plină vreme istorică, după sec. VII a. Chr., ‘banul’, a fost cel al ‘(avuției în) vite’, iar uzul mai recent al sensurilor abstracte, în limbi atestate abia în mil. I a. Chr., nu poate fi probant și pentru IE comună (mil. V a. Chr.). Aici nu putem subscrie nici noi criteriul **inductiv**, mult mai probant, al tiparului vechii formări a numelor IE, enunțat chiar de Autor, și acela, constrîngător și el, al coerenței etimologice prevalînd asupra ipotezelor secundare **deductive**.

În aceeași ordine de idei, revenind mai sus, la *porcus* (Cartea I, Cap. II, p. 21-29), constatăm că Autorul

¹ Cf. R. Schmitt, 1969, 41; A. Ernout, 1970, 279; M. Leroy, 1970, 454; J.-L. Perpillou, 1970, 535; B. Schlerath, 1971, 531-532; Ch. Malamoud, 1971, 658; O. Szemerényi, 1972, 215.

² Cf. *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, 1962, 50-86 și în special 60-61, chiar cu exemplele IE **pec-u* și **ow-i-*: spre surprinderea noastră, despre cel de al doilea ni se spune acum, în trecere, că ar fi „un cuvînt IE comun care nu este analizabil mai departe” (I, p. 29 a trad. rom.).

demonstrase cu claritate că, spre deosebire de lat. *sūs* (< IE **sūs*), care desemna „vierul”, porcul adult, fioros, ba chiar sălbatic, lat. *porcus* (IE **pork-o-s*) însemnase „purcel”: noi date, furnizate de K. Hoffman pe baza unei recuperări de forme din tradiția avestică (**parasa-*)³, ne arată și ele, pe lângă deducțiile lui Benveniste că **porkos* nu este un cuvânt specific doar ‘grupului IE de Nord-Vest’, ci înseși IE comune, atestându-i astfel domesticirea și creșterea în periodicele așezări ale populațiilor vorbitoare de idiomuri IE (de altfel nomade – iar, cum știm, porcul nu este un animal ‘călător’, ca turmele de vite și de oi).

Fapt destul de interesant, această demonstrație ne poartă cu gândul la rom. *pîrș* (regional > *pîlș*⁴ sau chiar > *pîș*⁵) și la diversele lui utilizări metaforice, îndeobște nesesizate de etimologii de la noi⁶, atunci cînd numele acestui mic animal nu este ignorat cu totul⁷. Micul rozător sălbatic, mereu fricos și furișat, poartă un nume (desigur, de substrat, dar, de altfel, în ce text oficial, bisericesc sau literar ar fi putut fi el pomenit?) care corespunde unui etimon **p(o)rk-o-s* sau, poate, cu derivare de diminutiv, **p(o)rk-sk-o-s*, ca „porcușorul” sălbatic.

Doar în trecere, datorită mării răspîndiri ulterioare, începînd cu Grecia clasică, a lui τῥάπνοϋς > lat. *tyrannus* > fr. *tyran* > rom. *tiran*, cu formele și cu derivatele sale din

³ Ap. R. Schmitt, 1969, 41, n. 1, și A. Morpurgo-Davies, 1972, 377, ale cărei obiecții sunt fără de temei serioase, pornirea dinseși împotriva acestei lucrări fiind evidentă, ca, de altfel, a multor cercetători necitați de cîte cineva.

⁴ De unde ideea salvatoare a etimonului slav *plǫxŭ* (DLR, VIII, 3, 738) – dar de ce *pîrș* < *pîlș* < *pîș* < *pîh*?

⁵ Este oare prea mult să credem că însăși interjecția reduplicată *pîș-pîș* ar veni de aici?

⁶ Cf. DLR, VIII, 3, 742-743: toate formele au eterna ‘etimologie necunoscută’.

⁷ Ca la Al. Ciorănescu, *op. cit.*

toate limbile lumii, să spunem că și acest împrumut pătruns în grecește (din Asia Mică?) merita pomenit, măcar într-o notă, alături de tratarea lui κοῖρανος (în Cap. VIII, p. 89-90), un termen moștenit în gr. din IE **kor-y-o-n-os*, „căpetenie de oaste”, derivat de la **kor(-y-)o-*, „ceată de luptători” (v. pers. *kara-*, got. *harjis*, v. isl. *herr*, m.irl. *cuire*, „oaste”): τῦρανος este, evident, un rezultat aparte al aceleiași etimon, dar împrumutat în greacă dintr-un idiom IE greu sau chiar imposibil de identificat – poate din hittită (hit. hieroglifică *tarwan-*)⁸ – sau, mai degrabă, de la o altă pânză de populație anatoliană⁹.

În Cartea a II-a, Capitolul I, în legătură cu lat. *marītus* se postulează un rad. lărgit **mar-i-*, pe cât se pare, epicen, desemnând deopotrivă „flăcăul” și „fata bună de măritat”, adică ‘tinerii nubili’: masculinul, cu diverși derivați ulteriori, prevalează în IIR, femininul în greacă. Radicalul IE nu poate, totuși, să fi fost un **mar-*, ci doar un **me/o-r-*, după mărturia lit. *mer-ga*, „fată tânără”, și a gr. μεῖραξ (< **mer-y-ak-s*), „fată/băiat gata de căsătorie (= de viața sexuală)”¹⁰. Pentru noi nu este fără interes faptul că un atare **meri-* riscă să fi fost termenul de substrat, peste care să se fi grefat lat. *miles* – despre care ar trebui, totuși, dacă-l postulăm ca singur etimon al rom. *mire*¹¹, să explicăm de ce s-ar fi păstrat urma nominativului (și nu cea, normală, a cazului regim, și cum s-a produs o atare alunecare de sens: influența slav. *voino* poate doar să se fi suprapus mult mai târziu, căci forma românească, zicînd că lat. *miles* ar avea ceva de a face, prezintă vechiul fenomen al

⁸ Cf. P. Chantraine, DELG, 1146.

⁹ Tratamentele aparte **ko- > -tu-*, **-ryon- > -rann-* (presupunînd un stadiu anterior **-rony-*, cu asimilare progresivă, ne dau imaginea unei limbi nepăstrate sau neregăsite încă în documente din Asia Mică – dar viitorul poate fi, ca întotdeauna, plin de noi surprize.

¹⁰ Cf. P. Chantraine, DELG, 678, cu prezentarea legăturilor IE posibile.

rotacizării lui [1] intervocalic, *mile-* > *mire*. De altfel, skr. *marya-* și avest. *mairya-* (ambele „june amoret(at)”), alături de mittanianul *maria-nnu* (= ‘ceata războinicilor în plină putere’), ne arată că era vorba despre ‘tînărul’ ajuns bărbat, sub aspect marital, dar și militar.

În Capitolul VI, vorbindu-se despre numele „mamei” (IE **mā-ter-*), despre al „tatălui” (IE *pā-ter-*), despre al „fratelui” (IE **bhrā-ter-*) și despre al fiicei (IE **dug(h)ə-ter-*), este pus în valoare sufixul **-ter-*, evident lărgit dintr-un mai vechi **-er-* (ca în IE **daiw-er-*, „fratele soțului”). Despre noi, el riscă să nu fie decât cel de ‘opozitiv-alternativ’, întâlnit în lat. *al-ter* / *al-ter*, în gr. δεξι-τερ-ός / ὀρις-τερ-ός etc., radicalele fiind destul de limpezi –**mā-*: silaba copilărească a „mamei” (ca în **mam-(m)a* sau în **am-ma*); **pə-*: rad. „ocrotirii” (ca în lat. *pa-sco* > *pastor* etc.); **bhr-ā-*: rad. sufixat al „purtării în burtă” = fratele care are să vină (eufemism); **dhug(h)ə-*: „mulgătoarea” – menirea de odinioară a fetelor casei.

Am ajuns astfel într-un nou punct arzător, cel al Capitolului al II-lea din Cartea a III-a, intitulat „Cele patru cercuri ale apartenenței sociale”: aici a provocat destulă neîncredere încercarea de a despărți în trei, tot după principiul folosit și mai sus, radicalul IE **de/om-*, și anume în 1. **de/om-*, „casă” (ca ‘locuință, domiciliu’, iar nu ca o ‘clădire’), 2. **dem-*, „a construi”, și 3. **dom-*, „a domestici”.¹² Totuși, lat. *domus* mai însemna, concret, „casă”, văzînd-o ca o ‘clădire’ (ca în *Domus Aurea* a lui Nero): aura de implicații

¹¹ Teorie impusă la noi, împotriva lui Hasdeu (*Columna lui Traian*, 1873, 110), din teama față de etimologiile lui reconstruite, de la începutul sec. XX (P. Papahagi, Tiktin, Spitzer, Rosetti, DLR etc.) și pînă la Al. Ciorănescu, DELR (trad. rom., București, Saeculum, 2001, 513, sub nr. 5329). Singurul care bănuise o legătură cu gr. μεῖροξ a fost fantastul C. Diclescu, care vorbea însă de un ‘împrumut din greacă’.

¹² R. Schmitt, 1969, 43; J.-L. Perpillou, 1970, 536; O. Szemerényi, 1972, 216.

abstract juridice a cuvîntului nu pare a-l fi împiedicat să-și ducă mai departe rolul cel vechi – tot cum nici *manus* nu încetase să mai indice „mâna”, chiar dacă înțelesul ei simbolic (al ‘ocrotirii, puterii’) o implicase în nenumărate expresii juridico-militare. Pe de altă parte, *aedes* era nu o simplă „casă”, ca aceea de lemn din vremurile IE (cf. rus. *izba* (< **iz-dma* = „casă din lemn”), ci una din piatră, la singular „templu”, iar la plural „palat”, ca acelea mediteraneene: de aici, și gr. οἰκοδομέω, și lat. *aedifico* valorează „a clădi din piatră”. Astfel, vom rămînea, desigur, la explicația clasică a evoluției de sens a lui **dem-/ dom-* de la rad. vb. „a clădi (o casă)” la rad. nom. „casă”, și apoi la vb. derivat (pe gragul alternat -o-) „a domestici > a supune”.

În sfîrșit, asupra Capitolului al V-lea al acestei ultime Cărți din Partea I, am putea adăuga o sugestie privitoare la explicarea lat. *servus* („rob, sclav”), firește, tot în legătură cu *servo*, -*āre* („a păstra, a păzi, a scăpa”) și cu *servio*, -*īre* („a robi, sluji (cuiva)”): Autorul are, în mod evident, tot temeiul să susțină că „nu e cu puțință să-l socotim pe *servus* ca pe un derivat [regresiv] de la verbul *servo*, -*āre* și să ne închipuim că *servus* avea funcția de „a păzi” (p. 303 a trad. rom.). Dar, plecînd de aici (ca și A. Ernout-A. Meillet, DELL, p. 620), riscăm să nu luăm seama bine la vechea realitate a ‘păstrării robilor’, noutate petrecută la geana istoriei.

Într-adevăr, odinioară, în vremurile nomadismului, după înfrîngerea totală a unei populații străine (și, implicit, dușmane) erau păstrați mai degrabă necombatanții, cu precădere femeile și copiii, ‘luptătorii’ (lat. *uirī*, gr. ἄνδρες etc.) fiind dați morții. Ulterior însă, după așezarea statonică în teritoriile cucerite, după modelul local, utilitatea unor „mîini de lucru” aflate la îndemînă a devenit un obicei tot mai răspîndit: bărbații în putere erau acum tratați drept ἄνδράποδα, subst. plural la fel de neutru ca și τετράποδα („patrupedele”), trecînd printr-un ritual simbolic și înjositor al supunerii, care consta în a fi siliți să meargă în patru labe, pascănd iarbă, ca semn al predării

necon condi ționate¹³. Or, în nenumărate basoreliefuri antice putem vedea cum, apoi, prizonierii deveni ți robi erau mîna ți în șir ‘indian’, cu mîinile legate la spate, fiecare cu un juvăt de gît, legat de mîinile cetluite ale celui din fața sa. Nimic nu ne împiedică, așadar, să vedem în *seruus* (< **ser-w-o-s*) un derivat primar de la radicalul verbului *serō*, -*ere* („a lega în șir > a înșira > a înșirui”) – tiparul derivării este același cu cel folosit pentru diferite nume grăitoare de animale: lat. *taurus* < **tar-w-os* (‘cel ce străpunge’), lat. *ceruus* < **ker-w-o-s* (‘cel cornut’), lat. *coruus* < **k(o)r-w-o-s* (‘cel negru’) etc. *Serui* (pl., ca și ἀνδράποδα) va fi descris, mai întîi, ‘șirul celor legați’, care erau mîna ți să-și întîmpine soarta de robi. De aici s-a putut ajunge la primul verb derivat, *seruō*, -*āre* („a păstra (în viață)”) și, abia apoi, la cel de al doilea, *seruiō* -*īre* („a sluji ca rob”).

Nevoia unor precizări mai ample, de detaliu, a crescut în cea de a doua Parte, ale cărei teme majore par și mai însemnate pentru noi decît cele tratate în prima: am fost astfel siliți să creștem numărul notelor lămuritoare din subsol, lăsînd mai puține lămuriri necesare în final.

În primul rînd, în Cartea I, Capitolul al VII-lea, încercarea de a delimita două radicale IE **krat*-, unul al ‘superiorității’ și un al doilea al ‘durității’, pare să derive din același principiu pe care l-am întîlnit mai sus (ca, de pildă, pentru **de/om*-): uzul ulterior, prevalent într-una sau într-alta din grupările IE, nu ar avea de ce să ducă, *a priori*, la o rupere a evoluțiilor posibile de sens. De la același înțeles de ‘dur, tare’ s-a putut ajunge, în ordinea primei funcții, ‘sacrale’, IE, la conotațiile privitoare la ‘superioritate’, în timp ce, în ordinea celei de a doua, ‘luptătoare’, s-a ajuns la continuarea conotației de ‘duratețe, asprime crîncenă’. Oricum, este vorba de o noțiune

¹³ Mai apoi, acesta a fost redus la trecerea plecată prin fața căpeteniilor învingătorilor, silită prin ‘poarta sulitelor’ pe care au suferit-o Romanii, după înfrîngerea de la Caudium (de unde expresia proverbială ‘Furcile Caudine’: Titus Livius, 9, 2, 6; 3, 6).

aparținând nu ‘mulțimii (producătoare)’, ci ‘claselor superioare’ – fapt ilustrat și de crearea comparativului supletiv gr. κρείττων (exact „mai presus”) față de ‘pozitivul’ ἄγαθός („bun”) ¹⁴. Lumea iranică a dezvoltat mai degrabă valorile ținând de prima funcție, cea nord-europeană mai degrabă pe cele ținând de cea de a doua – dar este cel puțin o exagerare să se spună că „niciodată, în germanică, formele ca germ. *hart*, engl. *hard* nu au evoluat către o valoare morală sau politică” (p. 78 a trad. rom.).

Apoi, cât despre cel de al IX-lea Capitol al aceleiași Cărți, desigur că recenzenții au dreptate să arate că, față de gr. λαός, δῆμος nu poate fi socotit drept o formă ‘datorată invaziei doriene’, el fiind atestat încă din myceniană ¹⁵. Doar că protestele lor puteau fi ceva mai puțin peremptorii, Maestrul, aflat pe patul ultimei boli, nemaiavând cum să țină pasul cu grabnicele progrese ale mycenologiei. Avea, desigur, cea mai bună dreptate J. Perpillou (1970, p. 536), când spunea că λαός desemna ‘poporul sub arme’, având în frunte un ‘păstor’, pe când δῆμος era mai întâi ‘ceata apropiatilor’, apoi ‘obștea pașnică’, care a ajuns să prevaleze, ca entitate, după așezarea statornică a Grecilor în noile lor teritorii peninsulare și insulare.

În fine, în Capitolul al VI-lea al Cărții a II-a, se poate spune, în legătură cu lat. *augeō-ēre*, că, din nou, tentația răsturnării explicației clasice poate duce prea departe intențiile Autorului: dacă **aug-(e)os-* implica, desigur, o sancțiune, o binecuvântare divină (cf. valoarea lui *augustus* = „măritul”), pasajele citate din

¹⁴ De altfel, așa se explică și multiplicitatea gradelor de superioritate ale gr. ἄγαθός: de jos în sus, pentru cea de a treia funcție îl avem pe λῶων („mai de folos”, superlativ λῶστος), pentru cea de a doua pe mai vechiul și mai explicitul βελτίων („mai plin de forță”, superlativ βέλτιστος), iar pentru prima, favorizată, pe mai vechiul ἀρείων („mai de seamă”, superlativ ἀριστος) și pe mai noul și aparte cele ἀμείνων („mai presus”, probabil un ‘pozitiv’ intrat între gradele de comparație cu rol de comparativ, cf. P. Chantraine, DELG, 74).

uzul lui Lucretius și al lui Titus Livius sunt silite, credem, să deie mai mult decât puteau de fapt: reluând textele citate acolo, vom vedea că ‘sporirea, creșterea’ nu implică necesarmente și ‘facerea’.

Et nunc satis. Ceea ce contează mai cu seamă este dimensiunea colosală a concepției Maestrului, ale cărui propuneri au și fost receptate, îndeobște, de Dicționarele etimologice ale limbilor clasice, și se află mereu în atenția indo-europeniștilor de marcă. Ea va dăinui ca un stimul și ca un nou început întru deschiderea unor căi proaspete de cercetare – mai ales pentru tînăra generație de comparațiști din lumea întreagă. Fie ca și la noi să înceapă să se ridice, în spiritul gîndirii lui Hasdeu și Eliade, împlinind dorința și strădaniile Maeștrilor noștri Vlad Bănățeanu și Cicerone Poghirc, un nou val de cercetători serioși și temeinic instruiți, care – nu puțin lucru – să alcătuiască o adevărată școală de lingvistică istorică, în stare să vadă și să trateze cercetarea limbii noastre, așa cum i se și cuvine, adică în cadrul unei vaste și necesare perspective indo-europene.

D.S.

¹⁵ M. Lejeune, 1969, 452; A. Morpurgo-Davies, 1972, 378; J. Loicq, 1973, 99.

